

المكتبة الثقافية

الرد على الخطاب السار

فؤاد كامل



المكتبة الثقافية

(٤٠٠)

الزبد على الخاد سائر

فؤاد كامل



١٩٨٥

تصدير

هذه دراسة لالحاد واحد من أكبر ملاحدة هذا العصر بل وكل عصر ، هو الفيلسوف الفرنسي جان - بول سارتر .

وقد بدأت صلتى بهذا الفيلسوف فى منتصف الأربعينات أثناء دراستى للفلسفة بكلية الآداب ، جامعة القاهرة فى الفترة من ١٩٤٥ الى ١٩٤٩ . وكان قد نشر فى تلك الآونة كتابه الضخم فى علم الوجود « الوجود والعدم » ، كما نشر بعض رواياته وقصصه ومسرحياته ، وكتيبا يدافع فيه عن الوجودية أسماه : « الوجودية نزعة انسانية » . وكانت الوجودية فى تلك الفترة تثير ضجة شديدة فى العالم الغربى والعربى على السواء بحيث أصبحت بحق «موضة»

العصر الفكرية ، تماما مثلما هو الحال الآن بالنسبة
للنزعة البنائية . وكان الفضل في اذاعتها ونشرها في العالم
العربي يرجع - دون منازع - الى استاذنا الدكتور
عبد الرحمن بدوي الذي تتلمذت عليه قبل أن أدخل الجامعة.
وبعد تخرجي منها . فقد قرأت له رسالته للدكتوراه التي
نوقشت قبل التحاقى بقسم الفلسفة بوقت قليل ، وأعنى بها
«الزمان الوجودي»، والتي اشترك في مناقشتها عميد الأدب
العربي الدكتور طه حسين ، وقال عن صاحبها انه « أول
فيلسوف مصري » .

وقد بهرني فكر الدكتور عبد الرحمن بدوي الوجودي
معروضا في تلك الرسالة ، كما بهرتني اشاراته الى الفلسفة
الوجوديين : كيركجور وهيدجر ومارسل وكارل يسبرز
وسارتر . وانفعلت كثيرا ، وتحمست أشد الحماسة
للمنطق الوجودي الجديد الذي وضع له صورة اجمالية
في رسالته تلك ، واعدة بأن يعود الى تفصيله في بحث
قادم . وكان أعظم ما اجتذبنى الى النزعة الوجودية
ما تذهب اليه من حديث عن الحرية وأنها قوام الوجود
الانساني وجوهره ، وربطها بين الحرية والمسئولية الشاملة
الملقاة على عاتق الانسان ، وكشفها عن المعنى الأسيان في
الطبيعة الانسانية ، والمصير الفاجع للانسان . . الخ . .

كنت مأخوذا بهذا كله ، مفتونا بشخصية استاذنا
الوجودي الكبير ، وفيلسوفنا المصري الوحيد ، عندما

وقعت بين يدي المجموعة الأولى من مسرحيات سارتر ،
وكانت تضم مسرحيات أربعا ، هي : جلسة سرية ،
المومس الحفية ، موتى بلا قبور ، والذباب . وقد أعجبتني
هذه المسرحية الأخيرة فنقلتها الى العربية في العطلة
الصيفية التي سبقت عامي الدراسي الأخير بالجامعة ،
وكتبت لها مقدمة تعرضت فيها لفلسفة سارتر الجديدة في
الحرية وحاولت أن التمس هذا المفهوم الجديد في خطة تلك
المسرحية وشخصياتها ، وقد ضاعت مني هذه المقدمة ، فلم
أجدها عندما نشرت هذه المسرحية بعد أعوام طويلة من
تخرجي .

وكان من ثمار اهتمامي بسارتر ونزعته الوجودية
مقال نشرته بصحيفة « المصري » - التي كانت تصدر
حينذاك - تحت عنوان « فلسفة سارتر » . وكنت قد قرأت
- الى جانب تلك المجموعة التي اشترت اليها من المسرحيات
- كتيبه « الوجودية نزعة انسانية » واستطعت أن أفهمه
جيدا لبساطته ووضوحه .

وقد كنت في تلك المرحلة من دراستي الجامعية أميل الى
الانكار مني الى التسليم والايمان . ومع أنني كنت في
صباى المبكر وفي السنوات الأولى من مراهقتي متدينا الى
حد التطرف مواظبا على أداء الصلاة ، وتلاوة القرآن ،
وحفظ ما تيسر منه ، متأثرا بالبيئة المحيطة بي - فأنا من
مواليد السيدة زينب - الا أنني هجرت هذا كله ، عندما

عزمت على دراسة الفلسفة ، فقد قررت أن أكون مخلصا
مع نفسي ، وأن أختار لنفسي وبنفسي - غير متأثر بدين
نشأت فيه وتقاليده ربيت عليها - ما يهديني إليه بحثي ،
وما يرشدهني إليه عقلي ، ولهذا كان لابد أن أبدأ من
الصفر .

وكان رد الفعل عنيفا على تلك الفترة من التدين
الموروث ، فلم يسلم شيء من الشك والسخرية والاستهزاء
في مرحلة الطلب الجامعي ، وأعانني على الانغماس في تلك
النزعة المنكرة الساخرة الحاد أستاذنا الكبير الدكتور
عبد الرحمن بدوي وأضرابه من فلاسفة الوجود الملحدين
(نيتشه وهيدجر وسارتر) من ناحية ، والشك الديكارتي
الذي كان يعرضه علينا أستاذنا الجليل الدكتور عثمان
أمين ، من ناحية أخرى .

وفي السنة النهائية من دراستي الجامعية أخذت نفسي
بالتعمق في فلسفة سارتر ، فأقتنيت كتابه الرئيسي «الوجود
والعدم» . وكنت في هذه الفترة مهووما بمشكلة «الغير»
و «الآخرين» ، نتيجة لدخولي في تجربة عاطفية مثيرة مع
زميلة لي في قسم اللغة الفرنسية في نفس الكلية ، وفي نفس
السنة الدراسية ، (هذه الزميلة بنيت بها زوجا لي فيما
بعد) ، وقد اعتقدت في هذا العام أن مشكلة «الغير»
سواء أكان هذا الغير : ذكرا أم أنثى ، عدوا أم صديقا ،
أبا أم أخا ، أما أم أختا ، قريبا أم بعيدا ، هي أم المشاكل

في الفلسفة ، وأن حل هذه المشكلة - التي لم أعلم أن لها حلا حتى ذلك الوقت - يترتب عليه السعادة أو الشقاء ، النعيم أو الجحيم . المهم أنني وجدت قسما كبيرا من كتاب سارتر « الوجود والعدم » يعالج هذه المشكلة الخطيرة في نظري تحت عنوان « الوجود مع الغير » . وكانت النتيجة التي انتهى إليها سارتر من بحثه لهذه المشكلة - وكان قد عالجه من قبل في مسرحيته « جلسة سرية » Huis Clos - هي أن علاقاتنا مع الغير مآلها الاخفاق المحتوم - وأن « الجحيم هو الآخر » L'enfer, c'est l'autre ، على حد تعبيره في تلك المسرحية الشهيرة .

بيد أن تجربتي العاطفية كانت تتخذ في تلك الفترة مسارا آخر ، وانتهت الى مصير آخر وتوجت بالزواج . وكنت أعتقد أن أهم ما في الفلسفة الوجودية أنها قائمة على التجربة الحية المعاشة ، وها هي تجربتي الحية المعاشة تشير الى شيء آخر مناقض لما تشير اليه نظريات سارتر الوجودية في كتابه المذكور . فهل أصدق هذه التجربة ، أم أصدق ما يقوله سارتر ؟

فلما أنهيت دراستي الجامعية ، والتحقت بالدراسات العليا ، كان على أن أختار موضوعا لبحث تمهيدى للحصول على درجة الماجستير ، وكان طبيعيا جدا أن أختار موضوع « الغير في فلسفة سارتر » ، وشرعت فعلا في كتابة البحث تحت اشراف الدكتور عبد الرحمن بدوي .

وقد توخيت في هذا البحث أن أعرض آراء سارتر عرضاً أميناً ، ولكنني حرصت أيضاً في ختام البحث أن أبين وجهة نظري وأن انتقد تجربة سارتر نفسها ، على ما في هذا العمل من جرأة (كنت حينذاك في الثانية والعشرين من عمري) . وشجعني على انجاز هذا العمل الدكتور عبد الرحمن بدوي تشجيعاً رائعاً ، ولعل هذا هو أفضل ما في شخصية الأستاذ ، حينما يحث طلبته على تحقيق ذواتهم ، واتخاذ مواقف نقدية حتى من أكبر الفلاسفة الذين يعرفهم تاريخ الفلسفة ، وكان سارتر في ذلك الحين من أكبر فلاسفة العصر وأشهرهم .

بدأت أفترق تجريبياً وفكرياً عن سارتر منذ ذلك الحين ، وكان الفضل في ذلك يرجع في المقام الأول الى تجربة الحب التي تطورت الى الزواج بعد عام من تخرجنا نحن الاثنين . وقد دفعتني تجربة الحب والزواج والأسرة (اذ أصبحت أبا في العام التالي من زواجي) بشدة الى احضان المؤمنين من فلاسفة الوجود ، فأخذت أقرأ بنهم مؤلفات كارل ياسبرز ، وجبريل مارسيل ، ونيقولا برديائف .

وأنا مدين أولاً لتجربتي الحية ، وثانياً لذلك الفيلسوف الروسي الأخير - نيقولا برديائف - بالرجوع الى حظيرة الايمان ، رجوعاً لا تراجع فيه ولا تردد ، وأحمد الله أن صار ايماني حتى كتابة هذه السطور ايماناً لا يتزعزع ،

راسخا شامخا لا تهزه الخطوب ، ولا يعتريه شك أو
ارتياب .

وقد ترجمت - بعد عودتي الى الايمان - شيئا من
مؤلفات أولئك الذين أعانوني على الايمان من الفلاسفة
الوجوديين المؤمنين ، وعلى رأسهم « برديائف » ذلك
العارف الروسى الأكبر ، فنقلت من كتبه : «الحلم والواقع»
و « العزلة والمجتمع » و « أصل الشيوعية الروسية » ،
كما نقلت من مسرحيات « جبرييل مارسيل » ست مسرحيات
مع مقدمة ضافية عن حياته وفلسفته ومسرحه ، ونقلت
أيضا فصولا من كتاب « كارل يسبرز » « سبيل الى
الحكمة » ، وقد نشرت هذه الأعمال جميعا ، ومنها ما نشر
في أكثر من طبعة .

وقد كانت ترجمتى لكتاب « مشكلة الله فى الفلسفة
الحديثة » ثمرة من ثمار اهتمامى بهذه المشكلة التى تعد
أعوص مشكلة فى الفلسفة قديما وحديثا ، وأرجو أن
يكون ردى على سارتر عملا أرجو به المثوبة عند الله
سبحانه وتعالى .

يروى سارتر قصة الحاده لشريكته في الالحاد « سيمون دو بوفوار » فيقول (١) : « شرحت في كتاب «الكلمات» (٢) أنني - ولما أزل بعد في الثامنة أو التاسعة من عمري - لم تكن صلاتي بالله تتجاوز صلة حسن الجوار ، ولم تكن في حقيقة الأمر صلة خضوع أو فهم . كان موجودا هناك ، وكان يتجلى من حين الى آخر ، كما فعل في ذلك اليوم الذي

Simone De Beauvoir, La cérémonie des sadioux, (١)
suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre (Août —
Septembre 1974), Gallimard, Paris, 1981, p. 545.

والحوار الأخير في هذا الكتاب يدور كله عن الالحاد من ص ٥٤٥ الى
ص ٥٥٦ .

(٢) وهو الكتاب الذي ترجم فيه سارتر شطرا من حياته .

أضرممت فيه النار - على ما يبدو - في المنزل • كان نظرة ،
تلقى على من حين الى آخر ••

» •• كان يرانى - فى الواقع - حيناً بعد حين ، وكنت
أتخيل أن ثمت نظرة تشملنى •• بيد أن هذا كله كان شيئاً
غامضاً شديد الغموض ، لا يمت بصلة لكتاب الصلاة ،
وبذلك الحدس الذى تحول الى دروس ، والذى كان هو
نفسه حدساً زائفاً • وذات يوم ، وكنت فى حوالى الثانية
عشرة من عمرى ، وفى ضاحية « لاروشيل » حيث كان
والدى قد استأجرا فيلا تبعد قليلا عن المدينة ، استقلت
الترام فى الصباح مع جارأتى اللواتى يذهبن الى مدرسة
البنات ، وكن ثلاث برازيليات ، الصغيرات ماشادو -
وأخذت أتمشى أمام منزلهن فى انتظار استعدادهن للخروج ،
أى بضع دقائق فحسب • ولست أدرى كيف خطرت لى
هذه الفكرة ، ومن أين جاءت ، إذ قلت لنفسى بغتة : لكن
الله غير موجود ! ومن الممكن أن أفكارا جديدة عن الله قد
راودتنى من قبل ، وأننى قد شرعت فى حل هذه المشكلة
بالنسبة لى • بيد أنه أخيرا فى ذلك اليوم ، وعلى هيئة
حدس صغيز ، أتذكر جيدا أننى حدثت نفسى قائلا :
« الله غير موجود » • وقد يكون غريبا أن أكون قد فكرت
هذا التفكير وأنا فى الحادية عشرة ، وأننى لم أضع هذا
السؤال لنفسى مرة أخرى حتى اليوم ، أى طيلة سستين
سنة •

ويعترف سارتر في هذا الحوار الكاشف بأن هذا الحدس الذى باغته فى تلك السن المبكرة لم تسبقه أية دراسة على الإطلاق ، بل انه اعتبره حقيقة أشبه بالبيئة الواضحة المتميزة بذاتها التى لا تحتاج الى أية برهان ، والتى لم يسبقها أى تفكير . وعلى هذا يعد الحاد سارتر منذ البداية بدعا فى الالحاد ، فمن الشائع أن الفيلسوف أو المفكر يصل الى الالحاد - أو الى الايمان - بعد أن يكون قد فرغ من تفلسفه ، أما فى حالة سارتر ، فإن الحاده سابق على التفلسف ، بل سابق على التفكير ، فكأنه الحاد قبلى *apriori* بالمعنى الكانتى لهذه الكلمة .

ويمضى سارتر معقبا على هذا الحدس قائلا :
« .. ومن الواضح أن هذا شيء باطل ، ولكن على هذا النحو دائما كنت أتمثل الأشياء : فكرة تعرض لى فجاءة ، حدس يظهر ، ويحدد حياتى .. » .

أما عن تأثير هذا الحدس على سلوكه فيقول سارتر انه لم يؤثر عليه تأثيرا ملحوظا لأن سلوكه كان مرتبطا بمبادئ أخرى ، وبرغبات آخر ، اذ كان يريد أن تكون له صلات برفاقه على وجه الخصوص ، كما كانت هناك فتاة فى مدرسة البنات يريد أن يقابلها .. « ولم أكن مرتبطا على الإطلاق بالدين الكاثوليكي ، كما لم أكن أغششى الكنيسة من قبل ، ولم أغشاها من بعد . فلم يكن لذلك أية صلة محددة بحياتى حينذاك . ولا أتذكر أننى شكوت

قط أو أصابتني الدهشة من أن الله لم يوجد • وقدرت أن هذا الأمر قصة سخيقة قصت على ، وصدقها الناس ، ولكنني أدركت أنها كاذبة • ومن المفهوم أنني كنت أجهل الملحدين لأن أسرتي كانت مؤمنة باخلاص وأمانة « (٣) » •

وعندما انتقل سارتر الى باريس ، لم يتغير من الحاده شيء ، بل الواقع أنه ازداد تدعيما وقوة ، كل ما في الأمر أنه بعد أن كان الحادا مثاليا ، انقلب الحادا ماديا ، وذلك من خلال أحاديثه مع « نيزان » Nizan — أحد زملائه في باريس ، والمفكر الشيوعي المعروف فيما بعد •

يقول سارتر عن هذه الفترة : « الالحاد المثالي » شيء يصعب تفسيره •

ولكن عندما أقول : « ان الله غير موجود » فكأنني تخلصت من فكرة كانت موجودة في العالم، ووضعت مكانها عدما روحيا ، فكرة ناقصة ، داخل اطار أفكارى جميعا • والنتيجة أن هذا لم يكن له صلة مباشرة — بالشارع ، والأشجار ، والأرائك التى يجلس عليها الناس • لقد كانت فكرة توليفية كبيرة اختفت ، دون أن تمس طرفا من أطراف العالم ، ورويدا رويدا ، قادتني محادثاتي مع « نيزان » ، وتأملاتي الشخصية الى شيء آخر ، الى فكرة أخرى عن العالم ، فكرة لم تكن شيئا ينبغى أن يختفى ، أو يضعنى

(٣) المرجع المذكور ، ص ٥٤٦ •

على صلة بفردوس أشاهد فيه الله ، وانما كانت هي الواقع الوحيد . اذ ينبغي أن نقرأ غياب الله حيثما توجهنا . . . كانت الأشياء وحدها ، وكان الانسان - على الأخص - وحيدا . هذا شيء تبدى لعيني شيئا فشيئا . بدا لي الانسان كائنا ضائعا في العالم ، وبالتالي محسورا في العالم من كل الجهات ، وكأنه سجين في هذا العالم . ولكنه كائن يستطيع في الوقت نفسه أن يقوم بعملية تركيب للعالم، وأن ينظر اليه بوصفه موضوعا له ، من حيث أنه يقف في مواجهة العالم ، ومن الخارج . انه لم يعد في الداخل ، وانما أصبح في الخارج . وهذه الرابطة من الخارج ومن الداخل هي التي تؤلف الانسان . . . ومن الجلي طبعاً أن من الأبسط كثيراً أن ننظر اليه بوصفه « خارجاً » فحسب ، أو « داخلاً » فحسب . ولكن الصعوبة أنه يتضمن الاثنين معا ، وهذا هو ما يجعله متناقضاً مع نفسه ، بل أن هذا هو تناقضه العميق الذي يأتي في المرتبة الأولى . . .

وعندما تخصص سارتر في دراسة الفلسفة عند التخاذله بمدرسة « النورمال » (المعلمين العليا) في باريس ، كان على يقين من عدم وجود الاله ، وكانت رغبته الأساسية هي أن يقيم فلسفة عن « الانسان » ، خارج وداخل عالم يخلو من الاله . وكانت مثل هذه الفلسفة تبدو له مغامرة جديدة ، اذ لم يكن في تلك الفترة - على المام كاف بمؤلفات الملاحدة من المفكرين . وكان يعتقد أن كبار الفلاسفة مؤمنون بصورة أو بأخرى . فالإيمان يختلف من عصر الى

عصر ، ومن فيلسوف الى آخر ، ايمان اسبينوزا يختلف
عن ايمان ديكارت أو كانت . ولهذا كان يبدو له أن تاريخ
الفلسفة يخلو من فلسفة ملحدة كبرى حقيقية ، تجعل
الانسان - والانسان وحده - محور اهتمامها ، في عالم
مادى تماما (٤) .

وعندما وضع سارتر كتابه « الوجود والعدم » أراد
أن يبرر فيه انكاره لوجود الله فلسفيا . وكانت حجته
الرئيسية في ذلك - وهذه مسألة سنتعرض لها بالتفصيل
فيما بعد - أن الاله ينبغي أن يكون « وجودا في ذاته ولذاته »
être en-soi pour soi أى وجودا في ذاته لامتناه
يسكنه وجود لذاته لامتناه ، وهذه الفكرة متناقضة في حد
ذاتها ، ولا يمكن أن تكون دليلا على وجود الله ، ولكنها
دليل على لا وجوده .

بيد أن سارتر يعترف اعترافا صريحا في هذا الحوار
بأن هذا كله يدور حول « فكرة » الاله ، وأن ما عرضه في
« الوجود والعدم » تبريرا لرفضه وجود الاله - لم يكن
هو الأسباب الحقيقية للاحاده ، فيقول : « . . أما الأسباب
الحقيقية فكانت أكثر من ذلك - مباشرة وطفولية ، - إذ
كنت حينئذ في الثانية عشرة - أكثر كثيرا من أية دعاوى
عن استحالة هذه الحجة أو تلك على وجود الله » (٥) .

(٤) المرجع نفسه ص ٥٤٨ .

(٥) المرجع نفسه ص ٥٥٠ .

ويحاول سارتر أن يوضح ما يعنيه بالانتقال من
الاحاد المثالى الى الاحاد المادى فيقول ان هذا الانتقال
صعب ويقتضى جهدا شاقا . فالاحاد المثالى هو غياب
« فكرة » ، فكرة مرفوضة ، فكرة مسدودة الطريق ،
ولكنها فكرة ، فكرة الاله . أما الاحاد المادى فهو
العالم منظورا اليه بغير اله ، وهذا يقتضى نفسا طويلا ،
أن تنتقل من غياب فكرة الى هذا التصور للوجود ، للوجود
المتروك فى الأشياء والذى لا يلقى به خارج الأشياء فى
الوعى الالهى الذى يتأملها ويوجدتها .

ويمضى سارتر قائلا انه حتى مع انكارنا للاله ، تبقى
فى نفوسنا رواسب من فكرة الاله ، ولا نفتأ ننظر الى العالم
من جوانب الهية . ويعترف سارتر بأنه لا يشعر أنه نرة
من تراب ظهرت فى هذا العالم ، ولكن بوصفه كائنا منتظرا
مدعوا ، يأتى على صورة مسبقة *préfiguré*
و « باختصار ، يوصفى كائنا لا يبدو أنه يستطيع أن يصدر
الا عن خالق . وهذه الفكرة عن يد خالقة أبدعتنى ، تحيلنى
الى الله . وليست هذه بالطبع فكرة واضحة محددة أبرزها
فى كل مرة أفكر فيها فى نفسى ، فهى تناقض كثيرا من
أفكارى الأخرى ، ولكنها موجودة على نحو غامض . .
وعندما أفكر فى نفسى ، أفكر أحيانا على هذا النحو ،
لأننى لا أستطيع أن أفكر على نحو آخر . ولأن الوعى يبرز
فى كل منا طريقة وجوده ، ولا يكون حاضرا بوصفه تكويننا
تدرجيا ، أو صنعته سلسلة من المصادفات ، وإنما يوجد

- على العكس - بوصفه شيئاً ، واقعة توجد هناك باستمرار ، ولا تتكون ، ولا تخلق (شيئاً فشيئاً) ، وإنما تظهر دائماً باستمرار في جملتها . والوعى هو وعى بالعالم وبالتالي لا نعرف تماماً ان كنا نريد أن نقول الوعى أو العالم ، ومن ثم نجد أنفسنا في الواقع «(٦)» .

وفضلاً عن هذا الشعور بأنه لم يوجد في هذا العالم مصادفة ، يعترف سارتر بأنه احتفظ من وجود الله بشيء في المجال الأخلاقي ، هذا الشيء هو ابقاؤه على الخير والشر في مجال الأخلاق بوصفهما مطلقين . ذلك أن النتيجة الطبيعية للالحاد هي إلغاء الخير والشر ، واعتناق نوع من النزعة النسبية relativisme ، وتتلخص هذه النسبية - على سبيل المثال - في اعتبار الأخلاقيات متغيرة وفقاً لمواقع الأرض التي تعتنقها .

ويعتقد سارتر من جهة أخرى أن « دوستوفسكى » كان كان على حق عندما قال « اذا لم يكن الله موجوداً ، فإن كل شيء مباح » . بيد أنه يرى أيضاً أن قتل انسان جريمة بشعة سواء أقررنا بوجود الله أو أنكرناه . القتل شر بصورة مباشرة ومطلقة ، بالنسبة لانسان آخر ، فالأخلاق عند سارتر هي النشاط الأخلاقي للانسان ، فكأنها شيء مطلق داخل النسبي . فهناك النسبي الذي لا يمثل كل

(٦) نفس المرجع ، ص ٥٥١ .

الانسان ، ولكنه الانسان في العالم بكل مشاكله داخل العالم . ثم هناك المطلق الذي هو عبارة عن القرار الذي يتخذه فيما يتعلق بغيره من البشر ازاء تلك المشكلات ، وهذا القرار مطلق يصدر عنه من حيث أن المشكلات التي يضعها تكون نسبية . فالمطلق ينتج عن النسبي ، على عكس ما يتصوره الناس عادة .

والخير عند سارتر هو في جوهره ما يخدم الحرية الانسانية ، والشر هو ما يعوق تلك الحرية ، وهو كل ما يصور الانسان على أنه ليس حرا ، وهذا ما تنشأ عنه النزعة الحتمية التي ينادى بها علماء الاجتماع في عصر معين :

وتشير ستيمنون دو بوفوار في حوارها الى التفرقة الأنطولوجية الهامة التي وضعها سارتر بين « الوجود في ذاته » (وجود الأشياء) وبين « الوجود لذاته » (وجود الوعي الانساني) ، فتقول له :

« نتحدث عن الوجود في ذاته الخاص بالأشياء ، ولكنك لا تريد أن تقول ان للشئ نوعا من الوجود ، المعروف ، المحدد على نحو مطلق ، بحيث يكون مستقلا عن الوعي الانساني . انه وجود في ذاته ، وليس وجودا لذاته ، ولكن الا يعنى ذلك أن له - خارج وعيك - واقعا يفرض على وعيك ، هو بالضبط الواقع الذي خلقه الله ؟ »

ويرد سارتر قائلا :

— هذا بالضبط هو ما أردت أن أقوله • قانا اعتقد أن الأشياء التي أراها هنا موجودة حقا خارج نفسي • وليس وعيى هو الذى أوجدتها ، وهى لا توجد من أجل وعيى ، ومن أجله وحده ، كما أنها لا توجد من أجل وعيى جملة البشر ، ومن أجله وحده • انها توجد — أولا — بلا وعيى •

— « انها توجد فى علاقة مع وعيك ، ولا توجد فى نوع من الموضوعية العليا التى تأتى من أن الله ينظر اليها بطريقة ما » •

— « انها ليست منظورة بواسطة الاله ، مادام هذا الاله ليس موجودا • وانما هى منظورة بواسطة الوعي ، غير أن الوعي لا يخترع ما يراه • • • وانما هو يدرك شيئا حقيقيا موجودا فى الخارج » •

واذا كان الحاد سارتر يعتمد على هذا التقسيم الأنطولوجى للوجود : الى وجود فى ذاته ووجود لذاته ، وإذا كان هذا التقسيم شيئا واضحا بينا بذاته، فكيف نفسر وجود عدد من المؤمنين رغم قيام هذه البيئة التى يجعلها سارتر أساسا من أسس حياته ؟ أو بعبارة أخرى ، ماذا تدل عليه تلك الواقعة وهى اعتقاد انسان مثقف فى وجود الله ؟

يرد سارتر على هذا التساؤل بقوله انه يعتقد أن هذه الواقعة من رواسب الماضى ، وأنه كان من الطبيعى فى زمن

من الأزمان ، هو القرن السابع عشر مثلاً - أن يكون المرء مؤمناً . أما اليوم ، وفي الأحوال التي نعيش فيها ، وفي الطريقة التي نعى بها وعينا ، والطريقة التي يفلت بها الاله من هذا الوعي ، لم يكن ثمة مجال لحدس عما هو الهى . ومنذ هذه اللحظة أصبح لفكرة الاله تاريخ ، وانه ليسمر دائما بأن فيها شيئاً من رائحة الأشياء العتيقة البالية عند أولئك الذين يتحدثون اليه عن ايمانهم بالاله . . . ذلك أنهم أناس يعيشون خارج عصرهم حتى لو كانوا من علماء الرياضة أو الطبيعة الممتازين ، فان رؤيتهم تحيا في ماض غير واندثر ، أما كيف يعلل سسارتر هذه الرؤية الغابرة المندثرة ، فبأنها تابعة من اختيارهم ، ومن أنفسهم ، وحريتهم ، ثم من المؤثرات التي خضعوا لها . وإذا كان هناك شبان يؤمنون بالله، فما ذلك الا لأنهم يرتبطون بتقاليد قديمة - موروثة عن آباءهم وأمهاتهم - وخصوصاً عن أمهاتهم - تختلف عن تقاليد عصرنا الحاضر .

وعندما سأله سيمون دو بوفوار عن الفائدة التي جناها من الحاده ، أجاب بأن هذا الالحاد قد أكد حريته ، ووهبها الصحة : « فهذه الحرية لم تصنع الآن لكى تعطى الى الاله ما يطلبه منى ، وإنما هي جعلت لكى اخترع نفسك ، ولكى أعطى لنفسى ما يطلبه منى . هذا شيء جوهري . وفضلاً عن ذلك ، فان هياتى بالآخرين أصبحت مباشرة ، ولم تعد من خلال وساطة « القاصر على كل شيء » ، ولم أعد فى حاجة الى الاله لكى أحب جارى . إنها

صلة مباشرة بين انسان وآخر ، ولم أعد في حاجة الى العبور عن طريق اللامتناهي . ثم ان افعالي قد كونت حياة هي حياتي التي سوف تنتهي ، والتي أوشكت أن تنفلق عني نفسها ، والتي أحكم عليها دون أن أخدع نفسي كثيرا . وهذه الحياة لا تدين بشيء الى الاله ، انها كما أردت لها أن تكون ، وهي في شطر منها على النحو الذي جعلتها عليه دون أن أريد . وعندما أتأملها الآن ، فانها ترضيني ، ولست في حاجة الى اللجوء الى الاله من أجل هذا . ما على الا ان أمر من خلال ما هو انساني ، أي من خلال الآخرين ، ومن خلال نفسي . وأعتقد أننا بقدر ما نعمل - قليلا أو كثيرا - لتكوين جنس بشري له مبادئه ، واراداته ، ووحده ، دون اله ، فأننا نكون جميعا في كل لحظة - حقا - من لحظات حياتنا - نكون ملحدين ، أو على الأقل ملحدين الحسادا يتطور ، ويتحقق الى الأفضل ، .

وأول شرط للقضاء على غربة الانسان هو انكار وجود الاله . ففي هذه الحالة يصبح الانسان معيارا ومستقبلا للانسان . وما الاله سوى صورة « مفبركة » للانسان ، للانسان مضروبا في أس اللامتناهي ، وعلى الانسان أن يكبح لارضاء هذه الصورة .

فالمسألة تتعلق دائما بعلاقة يقيمها الانسان مع ذاته ، علاقة لا معقولة ، ولكنها هائلة ، تتطلب منه الكثير . وهذه العلاقة هي ما ينبغي القضاء عليه ، لأنها ليست العلاقة الحقيقية مع الذات .

فالعلاقة الحقيقية مع الذات تكون مع ما نحن عليه
فعلا ، وليس مع تلك الذات التى أنشأناها شبيهة بنا على
نحو غامض .

٢

ولا يفوتنا بالطبع التعميق على هذا الحوار الذى يكشف
الكثير عن الحاد سارتر . وعلى الرغم من أن سارتر لم
يتناول بالتفصيل الأسباب النفسية التى دفعتة الى ذلك
الحدس بإنكار وجود الاله الذى خطر له بغتة وهو فى سن
الثانية عشرة ، فإنه ليس عسيرا على المرء أن يستخلص
تلك الدوافع من الحياة التى عاشها سارتر حتى ذلك السن .
فمن المعروف أن سارتر قضى طفولة تعيسة فى كنف زوج
أمه ، بعد وفاة أبيه ، وأن هذا الزوج كان ذا شخصية
مسيطرة مستبدة ، وكان صارما حازما فى الاشراف على
تربية سارتر . وعلى أساس من مبادئ التحليل النفسى
الوجودى التى وضعها سارتر نفسه ، نقول ان الأساس
الأول من هذه الأسس هو تأكيد الذات ، وهنا نتساءل :
على أى نحو كان يمكن لطفل يحيا تلك الطفولة المعذبة أن
يؤكد ذاته ؟ بأن يرفض هذه الحياة طبعاً . وإذا كانت أسرة
هذا الطفل تدين بالكاثوليكية ، ألا يكون فى هذا سبب كاف
لكى يرفض هذا الدين وهو فى تلك السن المبكرة ؟ ألا يكون

من توكيده لذاته ، وممارسته لحرية أن ينكر ذلك الاله الذى يؤمن به زوج أمه ، والأشخاص المحيطون به ؟ ألا يكون فى تعليمه الذى تلقاه فى مدارس داخلية منذ طفولته حتى صباه المبكر ، وخلق هذه التربية من حنان الأمومة وعطف الأبوة ما يغذى فيه ذلك الحدس الذى انفجر بغتة ولما يزل فى سن الثانية عشرة ؟

الحاد سارتر قائم فى أغلب الظن على اختيار متعمد لذلك الحدس الذى بدا مباغتاً فى ظاهر الأمر ، وأن كان ينمو فى باطنه طيلة تلك الطفولة القاسية التى لم تروها قطرة من حنان أو حب . وما فلسفته وفنه بعد ذلك سوى تكريس لهذا الحدس المنجى الذى يحتفظ لذاته بمركز وجودها ، على حد تعبيره هو نفسه فى التحليل النفسى الوجودى الذى دعا اليه فيما بعد .

يلفت نظرنا أيضاً فى الحوار الذى عرضناه أن الحاد سارتر يرتبط بأربعة محاور لا غنى عنها فى فهم هذا الالحاد وهى :

١ - الوصف الأنطولوجى للوجود فى ذاته وللوجود لذاته .

٢ - الحرية .

٣ - الوجود للغير .

٤ - « الأخلاقية » والقيمة كما يفهما سارتر .

وسنتناول بشيء من الإيجاز هذه الأفكار الأربع لكن
نتمكن من الرد عليها .

٣

الوجود في ذاته والوجود لذاته

ينقسم الوجود عند سارتر الى ثلاثة أنواع من الوجود
هي : الوجود في ذاته *en soi* ، والوجود لذاته
pour-soi ، والوجود للغير *pour autrui*
وهذه الأنواع الثلاثة من الوجود تتصل جميعا بمشكلة
وجود الله عند سارتر .

والوجود في ذاته عند سارتر يختلف عن الوجود في ذاته
عند « كانت » . فالوجود في ذاته عند هذا الأخير يتعلق
بوجود ما وراء الظاهرة ، أما الوجود في ذاته عند سارتر
فلا يتجاوز الظاهرة التي تتبدى للذات العارفة دون أن
تصدر عن أصل متعال . الوجود في ذاته لا يحتاج في وجوده
الى شيء آخر . وهو وجود متطابق مع نفسه ، أو في هوية
دائمة مع ذاته ، بمعنى أنه يكون هو نفسه دون تغيير ،
فهو ما هو عليه على نحو ضروري ثابت ومطلق .

ويصف سارتر هذا « الوجود في ذاته » الذي هو ببساطة
وجود الأشياء بأنه وجود مصمت بالنسبة الى نفسه ، لأنه

ممتلئ بنفسه دون أن يكون فيه « داخل » يمكن أن يجعله في مقابل « خارج » على صورة شعور ، أو حكم أو قانون وهو وجود متكتل massif - « هو جوانية لا يمكنها أن تتحقق ، وتأكد لا يمكنه أن يتأكد ، ونشاط لا يمكنه أن يفعل » ، ولما كان متعجنا في ذاته ، فانه ما هو عليه ، ولا شيء أكثر من ذلك (٧) .

أما « الوجود لذاته » الذي هو ببساطة أيضا وجود الشعور أو الوعي ، فشيء مختلف تمام الاختلاف . ذلك انه ليس شيئا مغلقا clos أو محصورا في هوية بلا نوافذ لا يدخل منها الهواء ، كما انه لا يتطابق أبدا مع نفسه ، وليس طبيعة أو ماهية . انه تخلخل في الوجود ، ويتميز بأن له داخلا وخارجا ، باطنا وظاهرا .

والوجود لذاته يمكن أن يقف من الأشياء ومن نفسه على مسافة ، وهذه المسافة التي يمكن أن توجد بينه وبين نفسه هي « العدم » . وهكذا يتسلسل العدم الى الوجود نتيجة لوجود الوجود لذاته . ذلك لأن الوجود لذاته « ليس ما هو عليه » دائما . هو يريد ويتطلع لأن يكون هو نفسه فلا يبلغ من ذلك شيئا . والوجود لذاته الذي هو الوعي أو الشعور لا يمكن أن يفسر الا بذاته ،

Jean-Paul Sartre, L'Être et le Néant, Gallimard, (٧)
Paris 1943, p. 32 — 33.

أولا : لأنه هو أصل كل تفسير ، لأننا لا نفسر شيئا إلا إذا كنا على وعى بعملية التفسير ذاتها .

وثانيا : لأن الوعي يكون في هذه الحالة مجرد «نتيجة» ، وهذا يقتضى أن يكون هناك شيء سابق على الشعور ، أى لا شعور ، أو شعور لا شاعر ، وهذا تناقض ، « فالشعور شعور من أوله الى آخره ، ولا ينبغي أن يحد اذن إلا بنفسه » (٨) .

وكما لا يقبل سارتر القول بخلق عن عدم *création ex nihilo* للأشياء ، (وذلك بمجموعة من الحجج التى يسوقها فى « الوجود والعدم » سنتعرض لها فيما بعد) ، فإنه لا يقبل أى تصور لنشأة الشعور ، ذلك أن الشعور لا يمكن أن يكون سابقا على وجوده الخاص ، كما لا يمكن أن يكون فعلا خالقا لذاته . الشعور « يوجد بذاته » ، فهو لا يصدر عن العدم ، لأنه لم يكن « قبل » الشعور غير ملاء من الوجود : والواقع أن الشعور سابق على العدم ، بل انه بالشعور يأتى العدم الى الوجود كما سبق أن بينا . وانما يصدر الشعور عن الوجود ، بمعنى أنه « لا يوجد شيء » هو علة الشعور ، وأنه بذاته علة كيفية وجوده وتحديد لذاته بذاته (٩) .

(٨) الوجود والعدم - الطبعة المذكورة ، ص ٢٢ .

(٩) راجع المذاهب الوجودية ، تأليف جوليفيه ، ترجمة قواد كامل ، الأنجلو المصرية ، ١٩٨٢ ، ص ١٤٠ - (الطبعة الثانية) .

نحن اذن في هذا الوصف الظاهري للوجود ازاء نمطين من الوجود يناقض أحدهما الآخر ، فواقعة الوجود في ذاته التي تتسم بأنها متطابقة مع ذاتها ، وبأنها في هوية مع الذات ، تتناقض مع واقعة الوجود لذاته الذي هو سلب للهوية ، والذي يسبق وجوده ماهيته . فالإنسان يوجد أولا ، ثم يتحدد فيما بعد ، فهو كائن لا يقبل التعريف ، ولا يكون في البداية شيئا ، وانما يكون فيما بعد ، عندما يصنع نفسه . « فلا وجود لـ « طبيعة » انسانية ، مادام لا يوجد اله لكي يتصورها » (١٠) .

ولكن كيف يتصور سارتر العلاقة بين هذين النمطين من الوجود ؟ ان الوعي الوجود لذاته يتجاوز نفسه باستمرار لكي يكون دائما وعيا بـ « شيء » ، فهو لا يوجد دائما الا بوصفه احالة مستمرة الى « الوجود في ذاته » ، وهذا هو ما يدين به سارتر لهوسرل وفلسفته الظاهرية ، اعني تلك « الاحالة الدائمة الى موضوع ، intentionnalité (أو القصدية) ، الشعور وموضوعه يؤلفان شيئا واحدا . وبهذا المعنى لا تكون اللذة مثلا شيئا وجد « قبل » الشعور باللذة ، كما أنها ليست صفة أشعر بها حين أعود الى شعوري : فاللذة ليست سوى الشعور بها ، بل انها هذا الشعور نفسه من حيث هو كذلك : فهي توجد بوصفها لذة .

{١٠}

J-P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme,
Paris, P. 22.

وهذا الوجود هو بالفعل كل وجودها من حيث
الشعور (١١) .

فالوجود لذاته هو - ولا يمكن الا أن يكون - علاقة مع
« الوجود - في - ذاته » . ولما كان الوجود لذاته محوطة
من كل جانب بالوجود - في ذاته الذى يمتلىء به العالم ،
فانه لا يستطيع أن يفلت منه لأنه ليس شيئاً ، ولأنه غير
منفصل عنه بـ « شىء » . فالوجود لذاته هو إذن « أساس
كل سلب ، وكل علاقة » . فهو العلاقة (١٢) .

ولكن ما علاقة هذا كله بانكار وجود الاله ؟

ان فكرة الاله نفسها تصبح مستحيلة على أساس هذا
الوصف الأنطولوجى الظاهرى للوجود فى ذاته ، والوجود
لذاته . ذلك أن الاله اذا كان موجودا ، فلا بد أن يكون
وجوده وجودا لذاته ، بمعنى أن يكون واعيا بنفسه .
ولكن لما كان مثل هذا الوجود يقتضى العدم كما أوضحنا
فيما سبق ، ولما كان الله بوصفه كمالا لا يمكن أن يأتية العدم
على أية صورة من الصور ، بمعنى أن ماهيته ينبغى أن
تكون كاملة منذ البداية ، وهو فى هذا يختلف عن الانسان
الذى يجب عليه أن يصنع ماهيته ابتداء من وجوده .
فلا بد أن يكون الله هو ما هو عليه ، أى متطابقا مع نفسه ،

(١١) المذاهب الوجودية ص ١٣٩ .

(١٢) الوجود والعدم ، ص ٤٢٩ .

وفي هوية دائمة مع ذاته ، وهذا معناه أن يكون « وجودا في ذاته » ، وقد رأينا كيف يتناقض تصور كل نمط من نمطى الوجود أحدهما مع الآخر ، أى الوجود - في - ذاته مع الوجود لذاته . ولا يمكن أن نتصور الاله الا بأن يكون اتحادا لهذين النمطين من الوجود ، فالاله إذن وجود - في ذاته ولذاته . وهذا محال ، لأن الجمع بين التقيضين باطل منطقيا .

ومع بطلان هذه الفكرة ، فإن الانسان لا يفتأ عن التطلع اليها والسعى وراءها بالنسبة لنفسه . فهي مثله الأعلى الذى يكدر لادراكه وملاقاته . والله بهذا المعنى مستقر في قلب الانسان لأنه مشروع الأصل والنهائى معا . فالانسان هو الكائن الذى يشهد أن يكون الها . . . والقيمة الأساسية التى تهيم على هذا المشروع هى « ما - في - ذاته - لذاته » ، أعنى المثل الأعلى لشعور سيكون أساس وجوده - في - ذاته بواسطة الشعور الخالص الذى يكون له بنفسه . « وهذا المثل الأعلى هو الذى يمكن أن نطلق عليه اسم الله . وهكذا نستطيع أن نقول ان ما يجعل المشروع الأساسى للآنية *réalité numaine* متصورا على خير نحو هو أن الانسان هو الموجود الذى يشترع *projeté* أن يكون الله . وأيا ما كانت بعد ذلك الأساطير والشعائر في الدين الذى ننظر فيه ، فإن الله هو أولا « يستشعره قلب » الانسان بوصفه ما يعلن عنه وما يجدده في مشروعه النهائى والأساسى . وإذا كان الانسان يملك فهما سابقا على

الأنطولوجيا لوجود الله ، فليست مناظر الطبيعة ، ولا قوة المجتمع هي التي منحته إياه : بل الله ، بوصفه القيمة العليا والهدف الأسمى للعلو ، يمثل الحد المستمر الذي ابتداء منه يعلن الإنسان عن نفسه من هو . فإن يكون إنسانا هو أن ينشد أن يكون الله ، أو إذا شئنا ، الإنسان في أعماقه رغبة في أن يكون الله ، (١٣) .

ويهمنا من هذه الفقرة أن سارتر يعترف ضمنا بأن رغبة الإنسان الأساسية والنهائية لكي يكون الها ممنوحة من الله للإنسان ، وأن هذه الرغبة داخلة في صميم التركيب الانساني . أعني الرغبة في أن يكون مثل الله - أساس ذاته وعلتها *causa sui* .

« وهكذا عذاب الإنسان على عكس عذاب المسيح ، لأن الإنسان يضيق من أجل هو إنسان لأجل أن يولد الله . لكن فكرة الله فكرة متناقضة ، ونحن نضيع أنفسنا عبثا ، أن الإنسان عذاب لا فائدة فيه » (١٤) .

الاله عند سارتر - إذن - مثل أعلى يضيف معنى على الوجود الانساني ، ولكنه لا يتحقق أبدا ، هو - في نظره -

(١٣) هذه الفقرة مأخوذة من ترجمة د. عبد الرحمن بدوي « للوجود والعدم » - دار الآداب - بيروت - ص ٨٩٣ - ٨٩٤ طبع ١٩٦٦ .

(١٤) الوجود والعدم - ترجمة د. عبد الرحمن بدوي - الطبعة المذكورة - ص ١٦٦ .

نوع من اليوتوبيا المفيدة ، ولكنه ينبغي ألا يغرر بنا . .
الاله لا يمكن أن يكون واقعا ، ولا سبيل الى التفكير فيه ،
لأنه وجود - في - ذاته - لذاته ، وهذا أمر محال .

ولكن اذا كانت فكرة الاله مستحيلة في حد ذاتها ، فكيف
يتأتى للوجود - في - ذاته أن يكون علة وجوده وأساسه ؟
من الذى منح الوجود - في - ذاته هذا الوجود على هذا
النحو الذى هو عليه ؟ واذا لم يكن الوجود لذاته علة وجوده
وأساسها فمن أين يتأتى له الوجود على هذه الصورة التى
وصفها سارتر ؟

يحاول سارتر أن ينفى فكرة خلق الوجود - في ذاته
على أساس وصفه لهذا النمط من الوجود . فكان علينا أن
نقبل افتراضه أولا لكي نقبل ما يترتب على ذلك من نتائج .

يقول سارتر ان كل علاقة تفترض طرفين . . ولما كنا
نقول ان الوجود في ذاته في هوية مع نفسه ، ومطابق لذاته ،
كان معنى ذلك أنه لا توجد بينه وبين نفسه أية علاقة ،
ولا توجد فيه أية علاقة ، وبذلك تنتفى أية علاقة بينه وبين
خالق خارجه . فاذا قلنا بعد ذلك ان الوجود - في - ذاته
مخلوق ، كان قولنا متناقضا لأننا نفترض وجودا مطابقا
ما هوى وغير ما هوى في الوقت نفسه . فالوجود - في - ذاته
يعتمد على نفسه بمفرده ، ولا علاقة له بأى وجود

نفترضه (١٥) *

فالوجود المخلوق لما أن يذوب في الاله فيكون وجودا في الله ، أو أن يكون وجودا خارج الاله ، أى بدونه ، وبذلك يصبح الاله غير ضرورى والواقع أن سارتر يرى أن الوجود - في - ذاته غير مخلوق ، وليس له علة وجود ، وليست له علاقة بموجود آخر ، ولهذا فهو زائد عن الحاجة *de trop*. وهذا هو سبب الشعور بالغثيان *la nausée* الذى أحس به « روكنتان » وهو يتأمل جذر الشجرة ، وهو الشعور الذى شيد عليه سارتر أنطولوجيته كما هى معروضة فى كتاب « الوجود والعدم » *

بيد أننا نستطيع أن نرى فى تجربة « روكنتان » شيئا آخر غير « الغثيان » ، ويستطيع غيرنا أن يرى أشياء أخرى ، بل يستطيع كل منا أن تكون له تجربة عن الوجود تختلف عن تجربة « روكنتان » . وما يمكن أن نستخلصه بكل تأكيد من تلك التجربة التى يبسطها سارتر فى رواية « الغثيان » هو أن الأشياء تبدو وكأنها تريد أن تقول شيئا ، ولكنها لا تستطيع أن تقوله ، وكأنما فقدت ذاكرتها ، انها بما لها من صفة العرضية *contingence* ، وبأنها زائدة عن الحاجة تشير الى وجود من نوع آخر ، هو ذلك

(١٥) الوجود والعدم ، (الاصل الفرنسى ص ٣٢) والفقرات المأخوذة من النص الاصلى من ترجمتى فيما عدا ما أنص عليه أنه من ترجمة د. عبد الرحمن بدوى .

الوجود الذى يبرز العرضية وتلك الزيادة عن الحاجة ، إنه وجود « الواجب الوجود » ، الوجود الضرورى الذى لا يعتريه زيادة أو نقصان ، ان تلك الأشياء - اذا أردنا تصحيح تجربة « روكنتان » الوجودية تولى وجهها شطر الوجود اللامتناهى ، شطر الاله الكامل ، انها تريد أن تقول ما يتجاوزها ، وهذا هو معناها (١٦) . فهى تدل بوجودها نفسه - (وان لم يكن الله فى حاجة الى دليل ، لأن الأدلة كلها لا تقوم الا به) - على الوجود الخالص ، وهذا هو السر الحقيقى الكامن فى وجود الأشياء ، والله لم يكن بعيدا عن تجربة « روكنتان » ، كل ما فى الأمر هو أنه لا يريد الاعتراف به فى بساطة ، تمسكا بحدس طفولى مجانى عرض لخالفه - وأعنى به سارتر - وهو فى سن الثانية عشرة !

ان الطريق المسدود أمام العقل هو الذى يولد فى النفس الشعور بالغثيان والقرف ، والوجود المغلق على الروح هو الذى يصب القلق والحصر فى القلب والوجدان . ولا مخرج الا بفك شفرة الوجود وقراءة ما تشير اليه الأشياء ، ان الخلو من المعنى ، والعبثية المطلقة ، والعرضية المتفشية فى كل شئ . . . هذا كله هو ما يصيب النفس بالغثيان ، أما ان تجاوزنا واقع الأشياء الى ما تشير اليه من دلالة ، فهناك نستطيع أن نتخلص من الغثيان والقلق . وبفضل

H. Paissac, Le Dieu de Sartre, Arthaud, Paris, (١٦)

1950 P. 72.

تلك الأشياء المرئية جميعا التي كان سارتر يراها باعثة على القرف لأنها زائدة عن الحاجة de trop - نستطيع أن نقول ان الله هو « الفعل الخالص للوجود » ، وأن هذا الفعل هو الذى يعطى للعالم معناه ، اذ يصبح العالم مشيرا الى الله ، ناظرا اليه ، منتظرا له . فالله يتأكد في المعنى الذى يقدمه العالم ، والعالم يستمد معناه من الله . ولا يختلط وجود الله بوجود الأشياء ، لأن الله « وجود خالص » ، وكل ما يتصف بالشيئية ينفصل عنه . فالعالم يتألف من « أشياء » تشارك في وجود دنيوى دون أن تبلغ أبدا ذلك التطابق الكامل مع فعل الوجود الخالص .

ان تجربة الوجود الذى يصفها سارتر في الغثيان بأنها أشبه بالسرطان الذى يصيب المادة فيجعلها تتكاثر الى مالا نهاية ودون انقطاع ، بحيث يصبح الوجود موجود في كل مكان بلا استثناء ، وبلا أية ثغرة أو خلل أو فراغ ، الوجود الذى لا يحده ولا يحصره شيء الا الوجود ، هذا الوجود الذى يقول عنه سارتر على لسان روكنتان : « عيناى لا تلتقيان أبدا الا بالملاء ، كل شيء ممتلىء ، كل شيء في حالة فعل . . كل شيء يتم في الوجود » . هذه التجربة نفسها يمكن أن تؤدي الى فعل الوجود ، فالوجود لا يمكن أن يكون قد وجد هكذا على هذه الصورة من الامتلاء دون فعل ، فلا بد من وجود فعل خالص للوجود . ومن ثم ، يمكن أن يفهم الوصف الذى يصفه سارتر للوجود في « الغثيان » ، على أنه « الله » ، أو على أنه ذلك الفعل الخالص للوجود ،

كما يمكن أن يفهم أيضا - إذا التبس الأمر على الإنسان -
على أنه تلك القوة الهلامية الغامضة التي يمكن أن نسميها
« المادة » !

وأيا كان الأمر ، فإن العقل لا يقبل أبدا أن يأتي
الوجود من تلقاء نفسه سواء سميناه وجودا - في - ذاته
أو وجودا لذاته . وهذا التقسيم الثنائي للوجود لا يمكن
أن يكون واضعا لنفسه . هذه التركيبة الوجودية على أي
الأنحاء نظرنا إليها لا يمكن أن تكون الا نتيجة فعل خالق
فعل هائل يند عن فهم العقل البشرى ويتجاوزه .

« ان تجربة الغثيان لا يمكن الا أن تكون لها قيمة فردية
(هذا على افتراض أنها موجودة فعلا - على حد تعبير
جوليفيه) (١٧) ، فهي تجربة جان بول سارتر ، ولا شيء
أكثر من ذلك . وقيمتها الميتافيزيقية ليست في ذاتها سوى
تعبير ذاتي عن الفرد « روكتان » . وهناك آراء أخرى
تحيل وصف تجربة « روكتان » الى علم الأمراض العقلية
لأنها أشبه بيوميات شخص مصاب بالفصام . وعلى أية
حال نستطيع أن نضع في مقابل هذه التجربة « تجارب »
أخرى تناقضها تماما ، وتتضمن باعتبارها ذاتية هي
الأخرى - رؤية للعالم مختلفة تمام الاختلاف . وهذا
الوصف كله للغثيان صادر كما يلاحظ كلود ليموند ماني

(١٧) المذاهب الوجودية - حاشية (١) ص ١٣٢ .

بحق - عن تحيز واضح ، فهو بالتأكيد « اختيار » على حد
تعبير سارتر . غير أن هذا الاختيار يبحث عن مبرر له ،
حتى تكون له قيمة التجريبية الكونية (١٨) .

والواقع أننا سنجد في نهاية كل تحليل نقوم به للأفكار
الرئيسية الأربعة التي تصدينا لدراستها والتي نرى أنها
ترتبط بموضوع الاتحاد عند سارتر - سنجد أنها قائمة على
« اختيار » متعسف ومتحيز ، وأن النتيجة النهائية لهذا
« الاختيار » هي تجريد الناس من إنسانيتهم، وتجريد
الوجود من معناه ، نتيجة لخلو ذلك « الاختيار » من
الالوهية . ومن الواضح أيضا أن سارتر يتخذ من هذا
« الاختيار » مسلمات علينا أن نأخذ بها منذ البداية لكي
نستطيع أن نتابعه حتى نهاية لا يستطيع أن يدركها هو
نفسه ، فإذا رفضناها - ولا مفر من رفضها لأنها مسلمة
ذاتية صرف ، ولكل منا ذاتيته الخاصة التي ينبغي أن تكون
لها تجربتها الوجودية الخاصة - أقول أننا إذا رفضناها
انهارت فلسفته كلها من أساسها .

ولا يعترف سارتر بفكرة « القوة » في الوجود ، بمعنى
أن كل شيء عنده في حالة فعل ، والوجود الموجود هو فعلاً
كل ما يمكنه أن يوجد بيد أن هذا الرأي تناقضه تجريبية
التغير التي تفرض على العقل أن الوجود لا يكون أبداً كل

Claude — Edmonde Magny, Sartre ou la (١٨)
duplicité de l'être, la Bâconière, 1945, P. 130.

وجوده • فهذه « القوة » التي للوجود هي التي تجعل
التغير ممكنا ومعقولا • وعدم اعتراف سارتر بهذه الفكرة
هو الذي دفعه الى وصف الوجود - في - ذاته بأنه ممتلئ
ومتكثل ، ومطابق لنفسه • فالقوة تضع فيه المرونة والقابلية
لنفوذ شيء فيه ، اذ يستطيع بذلك أن يصير وأن يتقبل •
ورفض فكرة التغير تجعل من فلسفة سارتر فلسفة سكونية
statique لا حركة فيها ، وكأنما أصاب الوجود
نوع من الشلل !

أما عن انكار سارتر للخلق عن عدم وعن الحجج التي
يسوقها لتبرير هذا الانكار ، فليست في الواقع سوى مجرد
رفض لقبول هذا الخلق ، ولكنها لا قيمة لها ضد هذا
الخلق • وهنا يحسن بنا أن نورد تفنيد جوليفيه (١٩) لهذه
الحجج ، اذ يقول :

« والواقع أنه بحسب القول بالخلق يكون معنى القول
بأن الوجود يظل كيفية ذاتية للألوهية ، معناه هو انكار
ما هو موضع السؤال • لكن الانكار ليس برهانا • ومن
الحق أن سارتر يضيف أن كيفية ذلك الوجه من وجوه
الوجود المنطوي في الذات لا يمكن أن تتسع لتمثل عالما
موضوعيا • ولكن ، ألا يمكن أن يكون تمثلا لعالم قابل
للتحقق réalisable بواسطة القوة الالهية التي هي
بحسب تعريفها قوة لا نهاية لها ؟ وهنا يقتصر سارتر على

(١٩) المذهب الوجودية - حاشية ص ١٤٢ •

الانكار ، ولكنه لا يبرهن على شيء قط . ومن ناحية أخرى
« ارادة » خلق ما هو « موضوعى » لا تقتضى - بحال من
الأحوال - تمثل هذا « الموضوعى » من حيث هو كذلك ، ان
أن هذا « الموضوعى » (أو هذا « الواقعى فى
فى ذاته ») لا يمكن الا أن يكون « نتيجة » للفعل
الخالق . واذا اقتضى شيئا ، فانما يقتضى مجرد
تمثل عالم قابل لأن يبرز كموضوع objectivable أو قابل
للتحقق réalisable بواسطة فعل « ارادة » قادرة قدرة
شاملة مطلقة . وحجج سارتر الأخرى تصدر عن هذا الخطأ
نفسه فى فهم معنى السؤال . ويقول سارتر : ان العالم
المخلوق ينفصل عن خالقه بحكم بقاءه ، وتصبح له الوجود
بذاته aséité . ولكن هذا هو السؤال كله ! اذا ان الأمر
هو أن نعرف : ألا يستطيع الوجود البقاء دون أن يكون له
الوجود بذاته aséité بالمعنى المطلق ؟ ويعترض سارتر
على ذلك بأن هذا يقتضى باستمرار الفعل الخالق ، أى فعل
خلق يمتد فى هرامة مع الواقع المتتالى للعالم ، وبالتالى
لا يمكن تمييز العالم عن الخالق ، بل ان العالم سيستغرق
فى الله . غير أنه من الواضح أن هذه الحجة هى من نفس
طراز الحجج السابقة (فهى فى صميمها نفس « الحجة »
دائما) : والواقع أن المسألة كلها هى أن نعرف ما اذا كان
العالم لا يمكن أن يكون له فى وقت واحد طابع مزدوج ،
فيكون له البقاء ، ويكون أيضا مخلوقا - أو بمعنى آخر ،
هل الخلق ممكن ؟ وهذه المشكلة لا يبحثها سارتر ، بل
يقتصر على استبعادها بحجج هى جميعا خارج الموضوع .

ويبقى أن الخلق يتجاوز حدود عقلنا : فهو يتضمن سر الله وقوته اللامتناهية .

والواقع أن محاولة سارتر في انكار وجود الله على أساس البرهنة على أن فكرة الاله متناقضة لأنها تجمع بين نمطين متناقضين من الوجود هما الوجود - في - ذاته والوجود لذاته ، هي في حد ذاتها مصادرة على المطلوب ، فهو يقيم أولا نوعا من التناقض بين هذين النمطين ، ثم يجمعهما بعد ذلك في فكرته عن الاله ، ليستنتج أنها فكرة متناقضة ، مع أنه هو الذي جعلها كذلك منذ البداية . فالاله مستحيل من وجهة نظر انسانية ، بمعنى أن الانسان لا يستطيع أن يكون الها ، بيد أن الاله يستطيع أن يكون الها مستحيلا على قدرة البشر ، والا فمأ معنى أن يكون الاله الها ؟

ان ابلغ رد على مثل هذه الحجة لانكار الاله هو أن نقول مع « ترتوليان » : أو من لأن هذا مستحيل ! » .

٤

الحرية

ربما كانت الحرية عند سارتر هي الأصل في الحاد كله ، أو هي - على الأقل - السبب الرئيسي في هذا الحاد . ولعل القارئ قد تبين من الحوار الذي أجرته معه سيمون

دو بوقوار أن مشروعه الأساسي هو إقامة فلسفة تدور حول الإنسان ، تكتفى به ولا تنظر إلى خارجه ولا تستعين بعناصر أخرى تعلو عليه وعلى العالم الذي يعيش فيه . ولهذا يمكن أن توصف فلسفة سارتر بأنها نزعة إنسانية مادية بكل ما في هذه الكلمة من معنى .

وقد رأينا فيما سبق من تحليل الوجود لذاته أن هذا الوجود يتميز عن الوجود في ذاته بأنه وعي . والوعي عند سارتر معناه الحرية : فليست الحرية عنده شيئاً نكافح لاكتسابه والحصول عليه ، وإنما الوعي في ذاته هو هذه الحرية نفسها ، فالإنسان في كل حالاته الشعورية حر ، لأنه يستطيع في كل مواقفه أن يشعر بالحرية حتى لو كان مصفداً بالأغلال ، ملقياً في غيابات السجن .

ليس غريباً بعد ذلك أن يعمد سارتر إلى إزاحة الإله من طريق الإنسان حتى يكون في تمام وعيه ، أعني في تمام حريته . ذلك أن في الاعتراف بوجود الله شبهة من الاعتراف بقدرته على التدخل في شئون الإنسان . ومن يدري ، ربما ذهب بنا هذا الاعتراف إلى أبعد من ذلك ، فقلنا إن الله هو خالق الإنسان ! حاشا للإنسان ، كيف يحيا الإنسان بملء حريته ، وهناك خالق قد تتوجه إليه هذه الحرية لحظة من اللحظات أو يوماً من الأيام !

هذا ببساطة هو رأينا في موقف سارتر من الحرية . انه

موقف انكارى فى سبيل مصلحة الانسان الذى يريده سارتر
أن يكون محور هذا الوجود ، وأن يكون مؤسس القيم ،
ومشيد الأخلاقية ، كما سنرى ذلك فيما بعد .

الاله - اذا كان موجودا - لم يعد الانسان حرا . فكان
سارتر يضعنا هنا بين اختيارين لا يمكن الجمع بينهما ،
تماما كما قرر من قبل استحالة الجمع بين الوجود - فى -
ذاته والوجود لذاته . ان حرية الانسان التى يقرها سارتر
ويضعها منذ البداية على أنها مساوية تماما للوعى الانسانى
- هى احباط لقدرة الاله ، انها الشئ الوحيد الذى يحزن
له الاله ، والذى يعذبه ، ثم يجعله يموت فى نهاية الأمر كندا
وغما !

وفى حوار يدور بين جوبيتر (كبير آلهة اليونان
وايجيست أحد أبطال مسرحية « الذباب » ، يقول جوبيتر
- « نحن اقرباء .. وقد خلقتك على صورتى .. والس
الليم الذى يكتمه الآلهة والملوك هو .. ان البشر أحرار ،
وفى حوار آخر بين جوبيتر وأورست فى المسرحية نفسها
يقول أورست : « انك ملك الآلهة يا جوبيتر ، اله الأحجار
والنجوم ، وملك الأمواج والبحر ، ولكنك لست الها
للشئ .. »

جوبيتر :

ان لم أكن الهك أيتها الدودة المنكودة ، فمن الذى
خلقك ؟

أورست :

أنت .. ولكن كان يجب ألا تخلقني حرا .

جوبيتر :

لقد وهبتك الحرية لكي تعبدني .

أورست :

قد يكون هذا ممكنا ، ولكنها ردت الى نحرك ، فلا أنت
تستطيع أن تصلح ما كان ، ولا أنا بمستطيعه .

جوبيتر :

وأخيرا ، فهذا هو عذرك ؟

أورست :

انى لا أعتذر

جوبيتر :

حقا ؟ ألا تعلم أن هذه الحرية التى أصبحت لها عبدا
تشبه كثيرا أن تكون عذرا ؟

أورست :

اننى لست عبدا ، ولست سيذا .. أى جوبيتر ، وانما
أنا حريتى . وما أن خلقتنى ، حتى أصبحت لا أنتسب اليك
فى شيء .. « (٢٠) » .

(٢٠) مسرحية « الدياب » ، ترجمة فؤاد كامل ، الدار
القومية ، العدد ١٥١ ، ص ٨٧ .

هذا النص مهم لأنه يلقي مزيدا من الضوء على حقيقة موقف سارتر من الاله . فهو معترف بوجود الاله ، ولكنه لا يريد أن يقف حجر عثرة في سبيل حرية الانسان ومنذ أن يخلق الانسان حرا ، تنتهى الصلة بينه وبين الاله . يقول أورست بعد ذلك فى نفس ذلك المشهد بين وبين جوبيتر فى مسرحية « الذباب » :

« ما شأنى بك ؟ كلانا ينزلق بجانب الآخر دون نتلمس ، وكأننا سفيحتان ... أنت اله ، وأنا حر ... اذ فى وحدتك ، وأنا الآخر فى وحدتى ... وكلانا له من القاموس الآخر ... » (٢١) .

ولا يتصور سارتر أن الانسان يمكن أن يتجه بحرية الى الله دون أن يكون فى ذلك قضاء على حرية . وإذا يريد أن يأتى اليه الانسان طائعا مختارا . فالله لا يريد أن يأتى اليه الانسان مقهورا مغلوبا على أمره .

أما حجة سارتر القائلة انه اذا كان الله هو خالق الانسان ، فستكون ما هية الانسان فى ذهن الاله قبل

(٢١) الذباب ، الترجمة المذكورة ، ص ٨٩ .

ن يخرج به الى الوجود ، وبذلك تكون ما هية الانسان
سابقة لوجوده . ، وسيكون كل ما يحققه الانسان عند
نهوضه الى الوجود معروفا مسبقا عند الله ، وهكذا يكون
لانسان مسيرا في طريقه ، محدد في نهايته ومصيره ،
يرفض سارتر أن يفكر على هذا النحو فيما يختص
بالإنسان . « الإنسان يوجد أولا . . ثم يلتقي بنفسه ،
يظهر في العالم . . ثم يتحدد فيما بعد . » والإنسان -
ما يتصوره الوجودي ، غير قابل للتعريف ، لأنه ليس
بالبداية شيء ، ولا يكون الا فيما بعد ، وهو لا يكون
؟ كما يصنع نفسه . ومن ثم ، ليست هناك طبيعة
سبانية ، مادام لا وجود لاله كي يتصورها ، (الوجودية
بغة انسانية ، ص ٢٢) .

وسارتر هنا يصادر على المطلوب أيضا ، فيبدأ من
رية الانسان لكي يلغى وجود الاله من بعد لحساب
هذه الحرية . ولنا أن نتساءل ! لماذا لا يكون الاله
بجودا ، ثم خلق الانسان ، ووهبه طبيعة هي هذه
حرية نفسها ؟ لماذا لا تكون ماهية الانسان هي حريته ؟

وليس من شك أن الحرية عبء ثقيل ينوء الانسان
تحملة ، وفي ظني أنها تلك الأمانة التي عرضها الله على
السموات والأرض والجبال فأشفقن منها وأبين أن
حملنها ، وحملها الانسان ، لظلمه وجهله ، ولكنها مع
ك القيمة « الوحيدة » - في نظر سارتر - لأنها

لا تركز الا على نفسها ، كما أنها القيمة « المطلقة » اذ
لا قيمة الا بها .

ويستطيع الانسان أن يتخلى عن حريته ، وهذا
ما يفعله معظم الناس فى واقع الأمر . وهذا السلوك
هو ما يسميه سارتر بسوء الطوية *la mauvaise foi*.
بيد أن هذا التخلي عن الحرية يكون بواسطة الحرية
أيضا . وهؤلاء الناس الذين يسلكون هذا الطريق هم
الأوغاد « *saïauds* » كما يسميهم سارتر ، لأن القلق
شعور ملازم للحرية ، « والانسان لا يظفر بالحرية مرة
واحدة والى الأبد ، بل هو على العكس من ذلك لا بد له
من أن يصنع دون انقطاع ما يتسم به الوجود « الحر » ،
أى أن يصنع من جديد ما هيته الخاصة ... ومن هذا
يتولد القلق الذى هو الشغور « بانعزالى » وبحريتي
المطلقة . وهذا القلق يتخذ طابعا « أخلاقيا » حين أنظر
الى نفسى فى علاقتى الأصلية بالقيم (وهذا ما سنعالجه
فى القسم الخاص بالأخلاق فى هذا البحث) ، ذلك أن
القيم تتطلب أساسا ، غير أن هذا الأساس لا يمكن أن
يتكون مطلقا بواسطة الوجود ، والا تحددت القيمة
بواسطة الوجود ، كما تتحدد النتيجة بالعلة ، وبذلك تفقد
استقلالها وقيمتها فى وقت واحد (اذ أن الأمرين
مرتبطان) . والقيمة لا تتكشف الا لحرية ايجابية ،
تجعلها توجد على أنها قيمة نتيجة لحض أنها تعترف بها على
أنها كذلك .

« وعلى هذا فإن » حريتي هي الأساس الفريد للقيم ،
ولا شيء ، ، ولا شيء على الإطلاق يبرر اعتناقى لهذه
القيمة أو تلك ، أو لهذا السلم من القيم أو ذاك ، . فإنا
الموجود الذى توجد بواسطة القيم ، ولكننى - باعتبارى
كذلك - لا أجد مبررا أو عذرا لى : « فإنا أساس القيم
الذى لا أساس له . وهذا ما أعانيه فى القلق الذى هو
دراك منعكس للحرية بواسطة نفسها - وقلقى يشهد
بين يدرك أن القيم لا يمكن أن توجد دون أن توضع موضع
الاستساؤل ، لأننى أعرف نفسى حرا ، أى قادرا على سلب
لقيم (٢٢) .

« بيد أن الانسان ينزع الى الهرب من القلق الذى
يرض عليه هذه الضرورة الدائمة من اللحاق بما وراء
اته ، نحو مستقبل هو نفسه فى حالة هروب
ستمر » (٢٣) .

وبعد أن رفض سارتر فكرة « الخلق عن عدم » كما
ينا من قبل - نشعر فى كلامه هذا عن الحرية أن هذه
نكرة - فكرة الخلق عن عدم - قد تسالت من جديد الى
هبة ، إذ بالحرية يصنع « الوجود لذاته » نفسه كما

(٢٢) المذهب الوجودية ، من ١٥٦ - ١٥٧ - والكلام قائم

، فقرة من « الوجود والعدم » من ص ٧٢ - ٧٦ .

(٢٣) الوجود والعدم ، ص ٧٦ .

يريد ، وهذا كله بطريقة مطلقة تماما ، بحيث أن « الوجود لذاته » هو والحرية شيء واحد • فلدينا هنا : ١ - خلق ، من حيث أن « الوجود لذاته » ينبثق بلا سبب من الوجود في ذاته (فهو المغامرة الكبرى التي يقوم بها الوجود - في - ذاته) - ٢ - خلق من العدم من حيث أن الوجود لذاته لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال فيضا عن « الوجود - في - ذاته » الذي يتنافى معه تماما ، - ٣ - خلق من العدم لذاته *ex nihilo sui* ، أي كما يجعله الوجود لذاته نفسه ينبثق من عدمه •

ضحى سارتر بالاله على مذبح الحرية ، وجعل الحرية أساس كل قيمة لأنها أساس نفسها ، فهي مصدر القيم ، ومنبع الأخلاق ، وأصل كل اختيار • فماذا اختارت الحرية بعد هذا كله ؟ وما القيمة التي جعلتها أساس وجودها ؟

رأينا أن سارتر قد جعل الانسان رغبة أساسية في أن يكون الها ، وسعيا ملهوها لبلوغ هذا المثل الأعلى ، وهذه القيمة الأسمى ، ولكنه جعل بلوغ هذا كله في عداد المستحيل ، لأن فكرة الاله نفسها فكرة متناقضة مستحيلة ، ومن ثم ، فقد دمع هذه الرغبة ، وذلك السعى بأنهما حماسة لا غناء فيها ، وعذاب لا فائدة منه •

ماذا تصنع الحرية بعد ذلك ، وقد وجدت ما تكدر من أجله على الأرض عبثا لا طائل وراءه - باطلا وقبض

الريح ؟ الى أية قيمة أخرى تتجه بعد أن وجدت القيمة العظمى التى من أجلها جاهدت خواء لا نفع فيه ، وألفت الحرية التى أزاحت فى سبيلها الاله والناس جعجعة ولا طحن ، حماسة فارغة جوفاء لا تغنى عنها شيئاً ؟

هذا هو الطريق المسدود الذى يقود اليه الحاد سارتر وتفضى اليها نظريته فى الحرية والانسان والقيمة ، وسنرى فيما بعد التحول الجذرى الذى كان ينبغى أن يقوم به لكى يخرج من ذلك الطريق المسدود . ذلك لأنه بعد أن استخلص للانسان حرية ، وعبد أمامها الطريق ، وأزال العقبات ، عهد اليه بـ « اختيار » القيمة ، وإضفاء المعنى على الوجود ، بعد أن فعل هذا كله ، جرد الوجود نفسه من كل قيمة ، ونزع عنه كل معنى ، فأصبح الوجود عبثاً فى عبث وصار المجهود الانسانى كله ضرباً فى الهواء ، ومصارعة لطواحين الرياح .



الوجود للغير

وجد سارتر أن نظرة الله ترصد أقواله وأفعاله ، وتعد عليه حركاته وسكناته ، وتحصد من حرية وذاتيته ، بأن تحيله دائماً الى موضوع خاضع لهذه النظرة لا يستطيع

منها فكاكا ، فكان أن تخلص منها هي الأخرى بأن أنكر وجود الاله ، كما ينكر الانسان ضوء الشمس بأن يغمض عينيه .

ذلك أن « الآخر » يتبدى لسارتر على أنه نظرة ، كما تبدو الذات للآخر على أنها نظرة أيضا . وهذه النظرة تجعل المنظور اليه « موضوعا » ، بمعنى أنها تفقده الشعور بذاتيته ، وتسحب العالم المحيط به ، والملتف حوله بوصفه « مركزا » ، لكى تضع له مركزا آخر هو ذلك الآخر . وهكذا دواليك . فالأمر بين « الأنا » و « الآخر » عبارة عن مناظرة أو بمعنى أصح - مبارزة . وبهذا أضفى سارتر على النظرة واقعا أنطولوجيا بعد أن كانت مجرد واقعة نفسية . وتحولت هذه المبارزة بالنظرات فى فلسفته الى صراع حتى الموت بين « الأنا » و « الآخر » ، بحيث أصبح هذا الصراع هو المعنى الأصيل لوجودى بالنسبة للآخر (٢٤) . وأصبحت العلاقة النموذجية بين الذات والغير هي علاقة السيد بالعبد ، واستبدل سارتر بمجموع العلاقات الحية الواقعية التى تربط بين الناس عن طريق التاريخ علاقة واحدة هي علاقة « النظرة » . وبذلك ضرب صفحا عن علاقة العمل ، واللغة ، والنظم الاجتماعية ، وأخذ يطفو فوق التاريخ الواقعى للناس ، وفوق الروابط التى

(٢٤) راجع « الغير فى فلسفة سارتر » تأليف فؤاد كامل

دان المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

تربط بينهم وأحياناً يغوص تحتها ، فلم يتبق له من العلاقات البشرية الا تلك الروابط الناشئة عن هذا الموقف الظاهري ، وهو النظرة (٢٥) .

والانسان في حاجة الى الآخرين ، كما أن الآخرين في حاجة اليه . ويجب الانسان أن يكون منظورا ، ولكنه يعاني من هذه النظرة ، ومن كراهية الآخرين له . ويقول سارتر في « الوجود والعدم » : « الخطيئة الاولى هي ظهوري في عالم يوجد فيه الغير » ، وعبارته في مسرحية « جلسة سرية » : « الجحيم هو الآخرون » أصبحت على كل لسان . ويذهب سارتر الى أن أصل الخوف من الله ينبغي أن يلتمس « في تعرفي على موضوعيتي أمام ذات لا يمكن أن تصبح موضوعا قط » .

فالاله - في نظر سارتر - هو « الآخر المطلق » الذي يحيلني دائما الى موضوع ، دون أن أستطيع أبدا النظر اليه ، كما أنظر الى الغير ، فأحيلهم الى موضوعات ردا على تحويلهم اياي الى موضوع . وإذا كنت في حقيقة الأمر في حاجة الى الغير لإدراك كل تركيبات وجودي ادراكا تاما (٢٦) ، فأنا في حاجة أيضا الى استبعاد الاله لأنه هو الثالث الأعلى tiers suprême الذي يرانا

(٢٥) « نظرات حول الانسان » تأليف روجيه جارودي - ترجمة

د. يحيى هويدى ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

(٢٦) الوجود والعدم ، ص ٢٢٧ .

جميعا ، ولا نراه أبدا ، (يدرك الأبصار ، ولا تدركه
الأبصار) .

وكى تكتمل الحرية للانسان ينبغي أن يرفض أن
يكون وجودا للغير . فان ميزة الوعي هى أن يكون وجودا
لذاته من أجل ذاته ، ولكى يكون الانسان ذاته حقا ،
فلابد أن ينفصل « الوجود لذاته » بالضرورة عن الغير ،
وأن ينتزع نفسه من الغير ، بل يذهب سارتر الى أبعد من
ذلك فيقول ان هذا الانتزاع نفسه هو الذى يؤلف « الوجود
لذاته » . ورفض الآخر وسلبه أمران لا غنى عنهما
للذات ، ذلك لأن الانسان عندما يكون منظورا أو وجودا
للغير ، فانه يعانى اغتراب الأنا ، أو بعبارة أخرى -
تحطيمها . والوجود لذاته يزود عن نفسه دائما بهذا
الرفض العنيد من الوجود للغير .

واذا كان مجهود الذات يتجه الى اعدام الوجود
للغير ، فمن الأولى أن يؤدى الى رفض الوجود من أجل
الاله pour-Dieu لأن الاله هو « آخر » أكثر من أى
كائن آخر . وإذا كان الاله موجودا ، فسيكون كله عبارة
عن نظرة مسلطة علينا دائما ، ولا يمكن أن يكون منظورا ،
أو وجودا للغير ، فكأن الاله يمثل ماهية الغير أو
جوهره quintessence ، (٢٧) أو هو تصور الغير
مرفوعا الى حده الأقصى (٢٨) . وبعد أن يتولد الخوف من

(٢٧) الوجود والعدم ، ص ٢٨٨ .

(٢٨) الوجود والعدم ، ص ٣٢٤ .

الاله ، يفسح مكانه للبعض ، لأن كل محاولة للتحرر من الشعور بالخوف لا جدوى منها ، فهو العدو الذى لا يقهر .
واذا كان الجحيم هو الآخرون ، فان الاله هو الجحيم
شخصيا . فمن المستحسن انن انكار وجوده تماما دون
حل وسط .

بيد أن سارتر ينسى أمرا هاما وهو أنه اذا كان الاله
موجودا ، فان وجوده بوصفه « وجودا لذاته » سيختلف
عن وجودى لذاتى ، أو وجود الغير لذاته . اذا كان
للاله وعى من طبيعة وعى تماما ، أى كان مجرد « آخر -
انسان » ، ففي هذه الحالة يتعذر الحل تماما ، ولكن الاله
لا يمكن أن يكون انسانا ، أو آخر ، أو شعورا ، أو
نظرة ، لأنه الوجود نفسه . واذا كان فى وجود الغير
ما يخلبنى أو يسخر منى ، فليس فى وجود الله شىء من
ذلك ، انه لا يمكن أن يكون غريمى ، ولا يمكن أن يكون
ندى . وهذا الوضع يجعل الخضوع للاله الذى يتجاوزنى،
والذى ليس كمثله شىء ، أمرا يسيرا : واذا كان من
الممكن اعدام الوجود الانسانى للغير ، فليس من الممكن
اعدام الوجود للاله ، لأننى فى هذا الاعدام الأخير لا أربح
شيئا ، على حين أننى فى اعدام وجودى للغير قد أعدم
« أنا » غير حقيقية يفرضها ذلك الغير على ، دون أن
أمس ما يجعلنى بعمق ما أنا عليه حقا .

أما الله فهو الذى يجعلنى موجودا . فانا لست لأجله
فحسب ، ولكننى به أيضا جملة وتفصيلا . فاذا رفضت أن

أكون له أو به ، كان ذلك معناه أنني أرفض الوجود ، وأرفض أن أكون ذاتي الحقيقية . لأنه إذا كان الوجود للغير يمثل بالنسبة الى ذاتا غير حقيقية ، فان الوجود للغير وجها لوجه أمام الله الذي يرانا معا - الوجود من أجله ، يتطابق مع ذاتي الحقيقية الى أقصى حد . والطريقة المثلى لكي أكون نفسي بحق تتألف في نهاية الأمر من أن أكون وجودا لله . ان من واجبي أن أكون من أجل الله ، وان لم يكن من واجبي أن أكون وجودا لأي انسان آخر . والانسان لا يستطيع أن يدخل في صراع مع الله ، لأنه في مرتبة من الوجود ونظام من الوجود يختلف عن مرتبتي ونظامي الى ما لا نهاية ، ولا يمكن أن يقاس الانسان بالله ، أو الله بالانسان . فليس للانسان أن يرفض نظرة الله اليه .

ماذا أكسب عندما أرفض نظرة الاله ، على افتراض أن ذلك ممكنا ؟ أنا أتجاهل نظرة انسان غيري ، لأن هذا الغير يفرض على شخصية لا أقرأها . بيد أنني لا أتصرف على هذا النحو الا لأن هذه النظرة لا تمس أعماق ذاتي . قد تدفعني الى الخجل من نفسي ، هذا حق ، وربما أساءت الى أو جعلتني شقيا أو مذنباً ، ولكنها لا يمكن أن تجعلني انساناً ، أو تجعلني موجوداً .

أما نظرة الله ، فانها تجعلني موجوداً ، وعلى أن أصبح ما ينظره الله في ، وما ينتظره مني ، مادمت أكون بواسطته كل ما أنا عليه . وإذا كانت نظرة انسان آخر تسلبني

شخصيتي ، فان نظرة الله تمنحني - على العكس من ذلك
- هويتي ، وتمنحني لنفسى - ونظرة الله هي التي تتيح لى
أن أتحمّل نظرة الآخرين ، وأن أردّها إذا أردت ، بدلا من
أن تحيلنى الى الاستلاب . ولما كان الله هو الذى ينظر الينا
جميعا نظرة غير منظورة ، فهو اذن الشاهد الوحيد علينا
جميعا ، ونظرتة الشاملة هي التي تحيلنا الى « نحن » .
ومن الممكن - نتيجة لاحساسى بالله - أن أرى من الآن
فصاعدا - فى الانسان الذى ينظر الى ، ذلك الكائن المنظور
مثلى بواسطة الله . هذه النظرة الواحدة تقيم بيننا أخوة
لا شك فيها ، وتؤسس بيننا مساواة لا مفر منها . وإذا تقبل
الآخر النظر الى بأن يرى فى وجودى الذى ينظر الله اليه ،
لم يعد لزاما على أن أتحاشى نظرتة . فنحن نشارك الواحد
والآخر فى الله ، وهذه هي السعادة الخالصة ، ويصبح
الآخرون مصدر سعادتي ، كما أصبح كذلك بالنسبة اليهم .
وعندئذ أستطيع أن أقول : ان النعيم هو الآخرون بشروط
أن يدخلوا تحت نظرة الله (٢٩) .

ومن الواضح فى أعمال سارتر - سواء منها الفلسفية
أو الأدبية - أنه لا يحب الآخرين ، وان اعترف بوجودهم ،
وبالوجود للغير كتركيب أساسى للوجود لذاته . وحتى
« روكنتان » فى رواية « الغثيان » ، وان بدا أنه لا يفكر فى

(٢٩) أنظر ، الغير فى فلسفة سارتر - المرجع المذكور ،

الصفحات الأخيرة من ٧٦ - ٨٥ .

الآخرين ، إلا أنه يشعر بحضورهم : « أنا وحدي تماما ، ولكنني أسير كما تسير كتيبة تهبط على مدينة » . وفي « دروب الحرية » يحاول سارتر أن يتخطى الشعور بالعزلة والفردية اللتين نلمسهما في « الغثيان » ، فيعطينا أبطاله الانطباع بأنهم يشاركون في الحياة الجماعية المحيطة بهم . ويصور سارتر الحرب العالمية الثانية في ثلاثيته « دروب الحرية » بأنها حدث يرغب الانسان على أن يشعر بأن هناك قيمة تتجاوز كل فرد ، وأنها في رتبة مختلفة عن رتبة الجماعة نفسها . ومن ثم ، فإن الموقف الذي يتخذه الانسان تجاه هذه الحرب ، يضعه - بهذه الواقعة نفسها - في اتجاه نزعة عالمية انسانية شاملة . . .

وهكذا نجد الانسان ملزما باسـتـبعاد نزعة جماعية مطلقة ، وفي الوقت نفسه يرفض النزعة الفردية التي تتجاهل الآخرين تمام التجاهل . وهنا يظهر لنا ذلك الابهام أو ازدواج الدلالة *ambiguïté* الذي يكتنف الوضع الانساني . وهذه الملاحظات جميعا تدفعنا الى نوع من الشعور الغامض بالعلو ، ولهذا العلو صلة بحرية الانسان وبموقفه ازاء الآخرين .

ذلك أن الشعور بالتضامن الذي يربط بين الناس جميعا. يثبت أن أحدا منهم لا يستطيع أن يملك ذاته امتلاكاً مطلقاً بمعزل عن الآخرين . وإنما يشارك كل منا في المجموع الشامل للغير . ولا يستطيع الوجود الفردي الخاص أن

يستنفد كل ما يستطيع « الانسان » أن يفعله . وهنا يمكن أن نشير الى « ماهية » للانسان ، تلك « الماهية التي يرفضها سارتر بقوة .

ان وجود الانسان هو نفسه « مشاركة » في واقع الأمر . يقول روكنتان : « لقد كنا حزمة من الموجودات . . أكثر من اللازم . . وأنا أيضا كنت زائدا عن الحاجة . . لقد كنت واحدا من هذه الجهود » . وأنطوان يرفض هذا التواصل، ولكنه مفروض عليه . ولا يتوقف الأمر هنا على مشاركة في « وجود » مشترك ، وانما بعلاقة مع « الفعل الخالص للوجود » . فالناس والأشياء جميعا ، يحملون في طياتهم الاتجاه الى الله .

الوضع الانساني اذن ينطوي على نداء الى « العلو » لا سبيل الى اسكاته أبدا . ذلك أن « مجموع » الانسانية ، يرغم كل انسان على تجاوز وجوده الفردي البسيط ، ايا كانت الحرية التي يتمتع بها . وتؤكد الله يترجم هذا العلو، اذ يمثل قضية لها قيمتها في حد ذاتها ، وليس مجرد مثل أعلى يتطلع اليه فعلى الفردي ، والتزامي الحر . فالله ليس الهى وحدي ، وانما هو اله الناس كافة ، وهو الاله الخالق لكل الموجودات الممكنة . . الله موجود عبر كل ما جعله موجودا . . الله متعالى تماما . وحرية الانسان نسبية . . ولا يستطيع الانسان أن يخلق نفسه كلها بحرية ، لأن وجود الغير يضع القيود والتحديدات على هذه الحرية ولها ،

فليس الانسان سيد نفسه تماما . واذا كان الاله متعاليا فانه لم يجعل منى مجرد شىء بسيط « فى ذاته » ، كما لم يجعلنى متطابقا معه ، ولهذا ينبغى على الانسان أن يتجاوز النزعة الى وحدة الوجود ، والنزعة الى الالحاد معا فى وقت واحد . ويكفى أن يفكر المرء فى الآخرين ، ليكتشف فى كل فرد انسانى ما يتجاوز موقفه الشخصى المحدود ، وما يكتشفه فى الواقع هو رسالة الهية تشير الى العلو .

ان مشاركة الانسان للوجود مع الآخرين لا يحرم الانسان من تلك الميزة التى ميزه الله على سائر الكائنات - وهى الشعور بأنه شخص روحى حر . والله فى تعاليه لا يمس الحرية الانسانية . وانما الحرية - شأن كل موجود - منسوبة الى الله . ونستطيع أن نقول فى شىء من المفارقة : « ان الانسان لم يكن حرا عندما منحه الله الحرية » ، لأن الانسان لم يكن علة ذاته ، ولم يكن هو الذى أوجد نفسه ، ولم يكن هو الذى جعل نفسه انسانا حرا . بيد أنه بعد أن أصبح هذا كله ، أى كائنا موجودا انسانيا حرا ، أخذ يمارس حريته ، ويختار مصيره بحرية ، بمعنى أنه لم يعد مجبرا على أن يشارك - بصسورة آلية - فى « ماهية » كلية شاملة . الله قد خلق آدم ، ولكن آدم قد اختار أن يكون مخطئا بحريته ، بارادته الانسانية . وكانت خطيئة آدم وفعله الارادى فى علاقة مع الله ، ولهذا عفا عنه الله . الله موجود ، وادم موجود ، ولكنه موجود فى علاقة مع الله ، وهذه العلاقة مع الله هى ما نسميه « المصير » .

والله - بوصفه خالقا مبدعا - يسبق بالضرورة خلقه ،
ولكن بمعنى يستبعد كل اشارة الى الزمان ، او بعبارة
أخرى كل اشارة الى انتهاك حریتی . اذ يعتقد القائلون
بالجبر أن الله يتنبأ عن يقين بالفعل الذى سأجترحه «غدا» .
بيد أن هذه العبارة تخلو تماما من كل معنى ، ويمكن أن
نصوغ القول على هذا النحو : « الله لا ينتظر أن يوجد فى
غد لكى يعرف ما سوف أفعله ، لأن الحديث عن اليوم والغد
لا معنى له بالنسبة لله ، وكان المرء لم يقل شيئا ، لأن الله
لا يوجد فى الزمان ، انه فعل ابدى خالص ، وهو ليس
«وجودا» يمتد فى المدة الزمنية . وفعل الارادة عند الله -
وفعل النظر ، وفعل التنبؤ تتطابق جميعا فى هوية تامة ، مع
فعل الوجود نفسه . وهذه التمييزات لا وجود لها الا فى
طريقتنا فى التصور والكلام . فانه يرى ويتنبأ بالفعل نفسه
الذى به كان ويكون وجوده . وليس عند الله « قبل » او
« بعد » او « أثناء » ، وانما هو « موجود » دائما سرمديا
وابديا .

كيف نتصور نظرة الله للانسان ؟ انها نظرة خالقة .
والانسان يأتى بأفعاله بحرية - كما يتيحها الوجود فى العالم
وبين الآخرين - وفى هذه اللحظة نفسها التى يأتى الانسان
فيها بأفعاله ، ينظر اليه الله ويريده على هذا النحو - أى
بوصفه متمتعا بتلك الارادة الانسانية التى توشك على تحقيق
مصيرها . وبدون هذه النظرة الالهية الخلاقة التى تريد
ما تراه - لكونها موجودة - يتبدد هذا الفعل الانسانى ،

فلا يكون شيئاً • بيد أن نظرة الله لا تقع « قبل » هذا الفعل
الحر أو ، « بعده » ، كما أنها ليست « معاصرة » لهذا الفعل •
ان نظرة الله لا « تحدث » في اللحظة التي « يحدث » فيها
الفعل ، اذ لا وجود لشيء اسمه « اللحظة » بالنسبة لله ،
لأن الله ليس زمانيا ، وانما هو « موجود » فحسب •

خلاصة القول هي أن الانسان لا يشعر أن الله يلمسه
من الخارج ، وانما يتركه سليما في طبيعته الحرة تماما ،
وهذه الحرية نفسها ممثلة بالله • فنظرة الله من القوة
بحيث تنفذ الى أعماق الارادة الانسانية ، ولكنها
أيضا من الصفاء بحيث تحترم تلك الحرية التي خلقها الله
على هذا النحو • الانسان حر ، ولكنه في أعماق ذاته حيث
انبثق فعل وجوده ليتفتح الى فعل حر ، يدرك حينما يستجمع
شئنات نفسه ، حضور تلك النظرة التي خلقتة ، وحقيقة
العلاقة التي يحيا عليها • وليس أعظم في المصير الانساني
من حب الانسان لله الذي ينظر اليه ، ومن انتظار نظرة الله
اليه في النهاية • وما نريد أن نقوله من هذا كله ان نظرة
الله للانسان لا تنطوي على أى أساس بحرية الانسان ،
واختياره لمصيره • وتؤكد الله لا ينطوي على أى تناقض
بينه وبين الحرية • فالله لا يقتل الحرية لأنه هو الذي
أوجدها ، كما أن الحرية لا تقتل الاله ، وانما تمثل بالنسبة
اليه أفراح نظرة •

الأخلاق والقيمة

رأينا فيما سبق أن سارتر قد أقام فلسفته عن الإنسان على أساس وصفه الفينومينولوجي (الظاهري) للوجود .
ومن تحليله للوجود - في - ذاته والوجود لذاته والوجود للغير انتهى الى أن فكرة الاله مستحيلة ، لأنها :

١ - متناقضة في حد ذاتها بحيث يتعذر تصورهما على الإنسان ، كما يستحيل على هذا الإنسان بلوغها بوصفها مثلاً أعلى متعذر المنال ومشروعه للوصول اليه حماسة لا نفع فيها .

٢ - ولأنها عقبة كأداء في سبيل حرية الإنسان ، بحيث يستحيل على الإنسان ممارسة حريته كاملة والتمتع بها مع اعترافه بوجود الاله .

٣ - لأنها تمثل « الآخر » المطلق الذي ينظر الى دائماً دون أن أستطيع النظر اليه أبداً ، فهو الناظر غير المنظور ، ومن ثم فإنه يولد لي حرجاً لا سبيل الى التخلص منه الا بإلغاء هذه النظرة أو تجاهلها على أقل تقدير .

هذا هو ما فعله التحليل السارترى للوجود بفكرة الاله
فهل من الممكن الخروج من هذا الوصف الظاهري للوجود
الى اقامة اخلاق وسلم للقيم ؟ واذا كان ذلك ممكنا فـ
معنى القيمة في تلك الاخلاق السارترية ؟

المحنا فيما سبق الى أن الوجود لذاته أو الوعي هو
أساس كل قيمة في الوجود، لأن حرية الانسان التي هي ووعي
شيء واحد - هي المنبع الفريد للقيم - بعد انكار الاله -
« ولا شيء ، لا شيء على الاطلاق يبرر اعتناقى لهذه القيم
أو تلك ، أو لهذا السلم من القيم أو ذاك . فأننا الموجود الذي
توجد بواسطته القيم ، ولكننى - باعتبارى كذلك - لا أجد
مبررا أو عذرا لى ، فأننا أساس القيم الذى لا أساس له
وهذا ما أعانيه في القلق الذى هو ادراك منعكس للحسرة
بواسطة نفسها - وقلقى يشتد حين يدرك أن القيم لا يمكن
أن توجد دون أن توضع موضع التساؤل ، لأننى أعرف
نفسى حرا ، أى قادرا على قلب سلم القيم » (٣٠) .

وهذا النص الذى سبق أن أوردناه في سياق آخر
لأهميته - يدل دلالة واضحة على استحالة قيام أخلاق في
سياق التحليل الأنطولوجى الذى وضعه سارتر . ذلك أن
القيم تحتاج في المقام الأول الى شيء من الثبات والموضوعية
والأساس الوطيد - لا ذلك الأساس الذى لا أساس له

(٣٠) الوجود والعلم ، من ص ٧٢ - ص ٧٦ .

على حد وصف سارتر للحرية الانسانية . وهذا وصف يختلف عن وصف الاله بأنه بلا أساس - كما يضيفه بذلك بعض المتصوفة وبعض الوجوديين المؤمنين من أمثال برديائف - لأن الله هو نفسه الأساس ، لا من حيث أنه يعطيه لذاته - ولكن من حيث هو « موجود » مجرد الوجود وفي بساطة ، أى بطريقة لا يوجد معها شئ - حتى ولا أسبقية منطقية - بين الأساس والوجود ، اللذين هما ليسا « اثنين » الا بالنسبة لـ « فكرى » المحدود الذى لا يتسع لادراك البساطة المطلقة للوجود الالهى (٣١) .

فما هو اذن وجود القيمة ؟

« انه وجود يقوم دائما وراء الوجود ، كما عرفه على هذا النحو معظم الفلاسفة ، بأن نظروا الى القيمة على انها الحد الذى نقدر بالقياس اليه الأفعال الانسانية أو الأشياء - وهذا الحد هو نفسه حد لعملية تقدم لا تنتهى عند حد . وعلى هذا النحو يعد الله القيمة العليا من حيث أننا نتصوره باعتبار الحد الذى تنزع نحوه القيم الممكنة جميعا ، وتلتقى معه . ونقول اذن ان القيمة هي « هذا الذى نحوه » يتجاوز الوجود وجوده ، وما يكون دائما وراء كل تجاوز . انه ذلك القائم وراء الأشياء الذى لا يستطيع أبدا أن يتجاوزه . وهو على هذا الأساس العنصر « الناقص » فى كل ما ينقص الانسان . فماذا يكون اذن هذا العوز الدائم إن لم يكن هو

(٣١) المذاهب الوجودية - حاشية (٢) ص ١٦١ :

استحالة التطابق بين الوجود فى ذاته والوجد لذاته ؟ وبهذا
المعنى فان القيمة تطارد الوجود ، لا من حيث أنه موجود ،
ولكن من حيث أنه يتأسس ، أى باعتباره « حرية » : فالقيمة
معناها الوجود الذى لا أكونه والذى على أن أجعله موجودا .
وهذا الوجود لا يستطيع أن يوجد - بما هو كذلك - الا
بواسطة الحرية ، والحرية هى ما يجعلنى موجودا - وفى
الوقت ذاته - يجعلنى انا نفسى . ويلزم عن ذلك أن «الوجود
من أجل القيمة » وجود مفقود تماما من حيث أنه لا يستند
الا إلى الحرية . وبذلك تكون الأخلاق نسبية من أولها الى
آخرها ، (٣٢) .

والمأزق الذى يقع فيه سارتر بالنسبة لوضع علم
للأخلاق *éthique* بين بما لا يدع فضلا لبيان ! فالنزعة
الذاتية الفردية النسبية واضحة كل الوضوح فى وجودية
سارتر . ومع ذلك ، فقد وعد سارتر بأن يكتب جزءا ثانيا
ليكتابه «الوجود والعدم » يحاول أن يضع فيه « أخلاقا »
وجودية ، وقد كتب فعلا هذا الجزء الثانى تحت عنوان :
« نقد العقل الجدلى » ولكنه لم يضع فيه « علما للأخلاق »
وانما جاء فيه بـ « علم للاجتماع » (٣٣) .

(٣٢) الوجود والعدم ، من ص ١٢٧ - ١٢٦ .

Mary Warnock, The Philosophy of Sartre, (٣٣)

Hutchinson University Librarian, London, 1966, P. 135.

الواقع أن سارتر كان فى حاجة الى تحول جذرى لكى يخرج من ذلك المأزق الذى وضع فيه نفسه . وقد أحس هو نفسه بذلك ، وألمح اليه فى الصفحات الأخيرة من « الوجود والعدم » عندما بدأ الحديث عن « النظريات الأخلاقية perspectives morales » . وقد فطن أحد نقاد سارتر الممتازين وهو فرنسيس جانسون Francis Jeanson الى ضرورة هذا التحول الجذرى اذا كان لابد من اقامة أخلاق سارترية ، واعترف سارتر عند قراءته لكتاب جانسون : « المشكلة الأخلاقية وفكر سارتر » (٣٤) بأنه كان بسبيله الى هذا التحول عندما نشر جانسون كتابه (نشر هذا الاعتراف فى مقدمة الكتاب المذكور على هيئة رسالة موجهة من سارتر الى جانسون) .

فما هو ذلك التحول الجذرى الذى أقدم عليه سارتر ؟

يلاحظ القارئ المتعمن « للوجود والعدم » ، فضلا عن ذلك المأزق الذى أوضحناه فيما سبق - أنه يخلو من كل تصور لوجود تلك الأعماق الروحية أو الأخلاقية ، وذلك الامتلاء الداخلى الذى يفترضه التطور الشخصى ، من تواصل من الآخرين ، واتحاد مع الله بالصلاة والحب . وقد أراد سارتر بتحويله الجذرى الذى نلمسه فى « نقد العقل الجدلى » أن ينحو منحى جديدا يتخلص به من تلك النزعة

Francis Jeanson, Le problème moral et la pensée (٣٤)
de Sartre, du Seuil, Paris, 1965, 10. 11 — 12.

العبثية المتطرفة المدمرة لكل قيمة المبتوثة في تضاعيف كتابه « الوجود والعدم » ، وفي رواياته المتعددة التي نحس فيها بأن أبطاله يتميزون بضحالة بائسة ، وسطحية تعسة ، وكأنهم لا يملكون باطنا فمن العجب - على حد تعبير جوليفيه - « أنهم جميعا خارج أنفسهم ، وممارسة حريتهم لا يبدو أنها تفيد الا في أن تجعلهم في حالة هوية مع الأشياء » . فهم « غير موجودين » بمعنى ما ، هذا بكل تأكيد أمر غريب في الوجودية . . وأخيرا ، فإن هؤلاء الكائنات جميعا (ويقصد بهم شخصيات روايات سارتر وسيمون دو بوفوار) ليسوا سوى ظلال ، وحياتهم السابقة على الأخلاق *prémorale* التي تنقصها الكثافة والعمق - تنقسم بطابع غير انساني مقلق . . وحين تراهم يتحركون (ولا تستطيع أن تقول يتصرفون ، لأنهم يتصرف فيهم) فأننا نحس بنفس الانطباع الذي نشعر به في مسرح العرائس : فهذه عرائس تغدو وتروح ، وتتحدث وتأتي بإشارات ، دون أن نصل الى الاحساس بأنها حية (على الرغم من الايهام الذي يدفعنا الى قبولها) . وسنرى فيما بعد أن هذه الشخصيات المسطحة ، وهذه السيكولوجيات المقتضبة تصور على نحو رائع فكرة سارتر التي يعرضها علينا عن دور الحرية والاختيار ، (٣٥) .

(٣٥) المذاهب الوجودية - حاشية (١) ص ١٦٦ - ١٧٠ .

وقد بدأ سارتر فعلا منذ ظهور « الوجود والعدم » في ادخال بعض التعديلات على آرائه ، وبخاصة فيما يتعلق بالماركسية ، اذ كتب قائلاً في مجلة Action (٣٦) : « ان الوجودية لا تبتعد كثيراً عن تصور الانسان الذى نجده عند ماركس » . كما أعلن في العدد الأول من مجلة « العصور الحديثة » : « نحن نقف صفا واحداً مع أولئك الذين يريدون تغيير الوضع الاجتماعى للإنسان وتصوره عن نفسه » .

ويمثل عندى هذا الانقلاب الجذرى الذى أصاب فكر سارتر دراما من أغرب الدرامات فى الفلسفة الحديثة ، ولعله أغرب من كل المسرحيات التى كتبها سارتر مجتمعة . ومن الممكن أن نتخيل أدوار وشخصيات هذه الدراما على النحو التالى :

الفرد	الاله
العدم	الوجود
الوجود لذاته	الوجود - فى - ذاته
القيمة	الحرية
الجماعة	الفرد

وقد نلاحظ فى هذا التوزيع للأدوار أننا أوردنا الفرد مرتين فى هذا التوزيع ، وتفسير ذلك أن هذه الدراما تبدأ

بانكار الاله لحساب الفرد ، ثم تختتم بالغاء الفرد نفسه
لحساب الجماعة .

ومن الممكن أن نتخيل أن الستار يرفع في الفصل الأول
من المسرحية وقد وقف سارتر على خشبة المسرح ليقيم
المسرحية بهذا التمهيد :

« الاله قد مات : لا نقصد بهذا أنه غير موجود أو
حتى أنه لم يعد موجودا . لقد مات لأنه لا يتحدث إلينا ،
فقد أثر الصمت ، ولم نعد نلمس إلا جثته . لعله تسفل
خارج العالم ، إلى مكان آخر ، كما تتسلل الروح من ميت
ولعله لم يكن سوى حلم » (٣٧) .

بيد أن اله سارتر لا ينتهي تماما بموته ، شأن جميع
الأموات - لا سيما العظماء منهم - فالموتى لا يغادرون عالم
الأحياء بمجرد رحيلهم ، بل انهم يفرضون أنفسهم على
اهتمام الأحياء ، ويعيشون في قلوب الذين أحببهم
وأبغضوهم على السواء . أو بصنيغة أخرى ، الموتى
لا يريدون أن يموتوا ، وقد نبذل جهدا كبيرا للتخلص من
ذكراهم . . . ولا نجد مفرا في نهاية الأمر عن التسليم
بوجودهم ، وربما أحببناهم بعد بغض ، أو كرهناهم بعد
حب .

(٢٧) مواقف - الجزء الأول ، ص ١٥٣ .

المهم أن الدراما تمضى بفصولها ومواقفها بعد هذا الاعلان الفخم الذى قراه سارتر على جمهور النظارة بما يصاحبه من أبواق وتفير (فانفار بلغة الموسيقى) . وتتوالى الاعترافات ، فنعلم أن سارتر قد قدم الاله قربانا على مذبح الفرد ، ثم نرى الفرد فى فصل آخر بعد أن منح حريته كاملة بازاحة الاله من طريقه ، وتخلصه من نظرة الاله ، ولم تعد تؤرقه سوى نظرة الغير من البشر اليه ، وفى فصل ثالث يعترف لنا هذا الفرد بأنه أراد أن يتشبه بالاله ، وأنه تصارع مع الآخرين ، وكان هذا الصراع هو الجحيم بعينه ، ولكن محاولاته جميعا باءت بالاخفاق ، وسعيه لكى يكون الها تبدد ادراج الرياح ، وأنه استخدم حريته - التى أسسها على غير أساس ، أو على العدم بمعنى أصح - فلم تسعفه الحرية الا فى الاجهاز على كل قيمة ، ويبدو أنها سوف تجهز عليه فى نهاية الأمر ، وهنا يهتف صارخا فى نهاية الفصل الثالث من المسرحية بأن « الانسان حماسة (أو عذاب) لا غناء فيه ، ولا فائدة منه » !

يبدو أن سارتر يستأنف هذه الدراما فى جزء ثان منها يسميه «نقد العقل الجدلى» ونسميه نحن «الانقلاب الجذرى» فهى دراما ثنائية من جزئين . والشخصيات الرئيسية فى هذا الجزء أربعة هى :

الفرد	الجماعة
الوجودية	الماركسية

وفي هذا الجزء ، ينبغي ألا نغبط سارتر حقه ، فقد بذل جهداً خرافياً للخروج من ذلك الطريق المسدود الذى وضعه لنفسه فى « الوجود والعدم » ، وحاول أن يتجاوز مواقفه جميعاً نحو موقف أكثر انفتاحاً على الغير والمجتمع ، وأكثر تهيةً لمناخ فكرى يمكن أن تنبت فيه أخلاق جديدة . وقد لخص سارتر نفسه هذا الموقف الجديد بقوله : « يبدو أن المهمة الرئيسية للفلسفة فى عصرنا قد انحصرت فى التوفيق بين ماركس وكيركجور » . (ونلاحظ فى هذا القول تلك النغمة التوفيقية ، نغمة المصالحة التى كان يزدريها فى مؤلفاته السابقة ، والتى كان يسمى أصحابها بـ « الأوغاد » ، salauds ، لأنها نابغة عن « روح الجد » ، l'esprit du sérieux التى يمقتها كل المقت) .

وربما وجدنا شيئاً من إرهاصات هذا التحول الجذرى فى كتابه الصغير : « الوجودية نزعة إنسانية » والذى كان فى بداية الأمر محاضرة ألقاها للدفاع عن وجوديته . ويبدو أن هذا الدفاع أرغمه على مراجعة بعض مفاهيمه ومن أهمها مفهوم الحرية ، إذ يقول فى هذا الكتيب : « أجد نفسى مضطراً - فى نفس الوقت الذى أريد فيه حرية - إلى أن أطالب بحرية الآخرين » (٣٨) . وهذه العودة الفجائية إلى روح الأخلاق الكانتية فى ذلك السياق الوجودى السارترى

(٣٨) الوجودية نزعة إنسانية ، ص ٨٢ .

يبدو كالنخمة النشاز ، بل انه يناقض فلسفة سارتر تمام
التناقض (٣٩) .

وفي الروايات التي أعقبت ظهور رواية « الغثيان » ،
مثل ثلاثية « دروب الحرية » أخذ سارتر يتساءل عن معنى
الحياة الاجتماعية ، ومعنى التاريخ ، ومعنى الحياة بوجه
عام . بيد أن سارتر اقتصر في تساؤلاته على محاولة إزاحة
جميع العقبات التي يمكن أن تعترض سبيل الحرية ، ولكنه
لم يتعرض قط للحديث عن الدروب « المؤدية » الى الحرية
بمعناها الصحيح .

وفي حديث سارتر عن « الأدوات » التي تستعين بها
الذات لتحقيق مشروعاتها - سواء كانت هذه الأدوات
أشخاصاً أو أشياء - يذهب سارتر الى أن الأدوات التي
تؤلف جوهر العالم الذي أعيش فيه تحمل بصمات من
صنعوها من البشر ومن وجهوا منذ البداية نشاطى ووجودى
وهذا مايسميه سارتر : « ضرباً من التأثير الأنطولوجى من
أجل استغلال هذا العالم » (٤٠) فالوسائل والأدوات والظروف
الاجتماعية والنظم القائمة هي التي ترسم ملامح أنشطتى
الممكنة فى المستقبل . وللعالم الذى نعيش فيه مبنى ومعنى
يأتىانه من المجتمع والتاريخ . وابتداء من هذه الحقيقة
سيكون بوسعنا أن نحدد له وقائع ثابتة لا تترد فى حقيقتها

(٣٩) جارودى : نظرات حول الانسان ، ص ٨٥ .

(٤٠) الوجود والعلم ، ص ٣٠٢ .

الى أى وجود لذاته بمفرده ، كما لا تترد الى وجود الغير وحده . بيد أن سارتر لم يمض في هذا التحليل الى نهايته ، وكان تصويره الذاتى للممكن والزمان عقبة سددت أمامه الطريق دون المضى في هذا التحليل (٤١) . ذلك أن التاريخ لا يكون له معنى في التصور الذاتى ، الا المعنى الذى أخلعه عليه ، كما لا يعود ممكنا للزمان في مثل هذا التصور - أن يخضع لايقاع معين مثل مراحل التقدم التكنولوجى ، او تعاقب الطبقات الاجتماعية الحاكمة . . الخ . .

وكان من الواضح في « الوجود والعدم » أن سارتر يميل في دراسته للظواهر البشرية الى ذلك التفسير الذاتى ، وهو لم يفعل هذا الا كرد فعل ضد أولئك الذين كانوا جريصين على أن ينطلقوا من « الموضوعية » ، فانتهوا الى أن جردوا الوعى « الذاتى » من كل مبادرة .

ومهما يكن من أمر ، فقد ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية مؤثرات جديدة انعكست في فلسفته . وحرصا منه على أن يقدم لنا صورة كاملة عن الوضع الانسانى ، اهتم بدراسة تطور الصراع بين الطبقات ، واهتم بتحليل مفهوم « الطبقة الاجتماعية » ، وأفضى به هذا التحليل الى المحاولة التى تؤلف « انقلابه الجذرى » ، وهى مزج العنصر الفردى في الوجودية بالعنصر التاريخى في الماركسية، أو بمعنى آخر

(٤١) نظرات حول الانسان ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

تطعيم الماركسية بالوجودية ، فقد اعتبر الماركسية هي « فلسفة » القرن العشرين التي لا سبيل الى تفاديها. باى حال من الأحوال ، وما الأفكار الأخرى الا « ايديولوجيات » أشبه بتنويعات على النغمة الرئيسية .

والواقع أن الجزء الثانى من الدراما السارترية يدور كله حول مشهد تنقبض له النفس انقباضا شديدا. هو احتضار الوجودية واختفاء الفرد ، ويبدو أن سارتر مغرم بإعلان موت الأحياء والمذاهب تارة بعد أخرى . ويبدو أن استعارة عنوان كتابه الأخير « نقد العقل الجدلى » من « كانت » اشارة الى رجوعه الى حظيرة « كانت » الفلسفية والأخلاقية بوجه خاص (٤٢) .

والتحول الجذرى الذى قام به سارتر فى هذا الكتاب هو تحول الى الماركسية ، أعلن فيه موت الوجودية ، واختفاء الفرد ، فى محاولة لتجديد شباب الماركسية التى يعتقد أنها تحجرت وتوقفت تماما عن النمو والتطور . وقد كان من المتوقع - نتيجة لهذا الانقلاب الجذرى - أن يقدم لنا سارتر تفسيراً جديداً لمفاهيم الماركسية القديمة مثل مفهوم « الاغتراب » و « تقسيم العمل » وما شاكل ذلك ، وهو الذى اقترح أن يقدم فى كتابه الجديد « الحقيقة

(٤٢) ماري وارنوك : « فلسفة سارتر » ، المرجع المذكور من

ص ١٣٥ - ١٨٢ .

المعاشة ، لهذه المفاهيم . بيد أنه قدم لنا بدلا من ذلك - مجموعة جديدة من المفاهيم لا تقل تجريدا عن مفاهيم ماركس . والمهم هو أن تبين للقارئ كيف أن وجودية سارتر النى تخلص من الألوهية عن انكار مقصود متعمد لكى يحيا الانسان حياة حرة يحقق فيها ذاته وفرديته قد أفضت بصاحبها الى طريق مسدود ، لم يجد مقرا من التحول عنه بحثا الى طريق آخر ، وقد أفضى به هذا الطريق الآخر الى انكار وجوديته ، ودفعه الى رفض « الفرد » بعد أن رفض « الاله » .

ان الانقلاب الذى قام به سارتر يرمى الى أن يجعل ما كان محالا فى « الوجود والعدم » ممكنا فى « نقد العقل الجدلى » ألا وهو نمو أية علاقة بين شخص وآخر فى المجتمع ، كما يرمى الى التفكير فى الوسيلة التى تجعل المجتمع شيئا أفضل مما هو عليه ، وهو تفكير يخلو منه تماما « الوجود والعدم » ، كما لا يؤدى اليه التحليل الذى عرضه سارتر للوضع الانسانى ، ذلك الوضع المحتوم الذى يعد جزءا من تركيب العالم . وقد لجأ سارتر الى « الجماعة » لكى يخفف من غلواء تلك النزعة الفردية المتطرفة التى نلمسها فى مؤلفاته السابقة ، كما اعتنق مبدأ « الثورة » كوسيلة لتغيير العالم الى ما هو أفضل .

ونحن نعلم أن « عرضية » الوجود *contingence* هى الكشف الذى يفخر سارتر بأنه نجح فى اعطاء صورة

واضحة عنه في كتاباته الفلسفية منها والأدبية ، وهذه « العرضية » هي التي تجعل الانسان يشعر بأنه زائد عن الحاجة de trop . هذه « العرضية » أو هذا الطابع العرضي للوجود الانساني أرغم سارتر على التخلي عنه عند حديثه عن انضمام الفرد الى « الجماعة » في سبيل تحقيق غرض مشترك ، كما أرغم « سارتر » على وصف السلوك الانساني « علميا » من الخارج ، ومن وجهة نظر عالم الاجتماع . كما أرغم سارتر على الاهتمام بالتاريخ ، وعلى أن يرى فيه تقدما منتظما ضروريا نحو « الجماعة » - على نحو جدلي ، وصراعا على نحو جديد ، لم يعد هو الصراع بين حريتي الشخصية التي هي جزء من وعي ، وبين الحتميات المفروضة على الوضع الانساني والتي يسميها سارتر facticité (الوقائية) ، وانما أصبح الصراع قائما بين حرية جماعة من الناس لتحسين أمورها ، وبين القوى التي لا سبيل الى مقاومتها في حركة التاريخ الجدلية . وفي هذا السياق تقتصر حريتنا على التدخل في عالم الأشياء المادية بمعنى خاص جدا ومحدود . وكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نؤثر على بيئتنا الطبيعية لنصنع الأشياء التي ستتحكم بدورها فينا ، وتجعلنا على ما نحن عليه . فنحن أحرار في أن نحول أنفسنا الى أدوات أو آلات لقوى التاريخ ، وهذا هو كل ما نستطيع أن نفعله . . . والواقع أن التناقض القائم بين الحرية والضرورة الذي جعل الأخلاق أمرا محالا

في « الوجود والعدم » ، هذا التناقض لم يرفع حقا ، إذ حلت
ضرورة جديدة محل الضرورة القديمة (٤٣) .

والواقع أن النظر الى فلسفة سارتر من المنظور الأخلاقي
هو الذي يكشف عما في هذه الفلسفة من قصور وعجز .
وهذا ما قام به « فرنسيس جانسون » في كتابه المذكور آنفاً،
فقد استطاع أن ينفذ مبكراً (كان في سن الخامسة والعشرين
عندما أصدر كتابه) الى روح فلسفة سارتر واتجاهها وذلك
باعتراف سارتر الذي يقول في الرسالة - المقدمة لذلك
الكتاب : « انك لم تكن تستطيع أن تتبنى منظورا أفضل من
(المنظور الأخلاقي) لكي تجعل القراء يشعرون بمعنى
فلسفتي واتجاهها . ومادام الوجود - في - الواقع هو في
نظري موجود « عليه أن يوجد وجوده » ، فلا حاجة بنا الى
القول بأن علم الوجود لا ينفصل عن علم الأخلاق ، وأنا
لا أرى أى اختلاف بين الموقف الأخلاقي الذي اختاره انسان
ما ، وبين رؤيته للعالم Weltanschauung
كما يسميها الألمان» (٤٤) .

ويرى «جانسون» أن اختيار الانسان الأولى الأصيل -
في رأى سارتر - اختيار لا معقول absurde ، بمعنى
أننا لا نستطيع تعليله ، لأنه بهذا الاختيار يأتي التعليل الى
العالم ، بل انه بهذا الاختيار نفسه تأخذ صفة «اللامعقول»

(٤٣) ماري وارنوك : فلسفة سارتر : ص ١٨١ .

(٤٤) المشكلة الأخلاقية وفكر سارتر ، ص ١٢ .

معناها : كما أن هذا الاختيار نفسه اجبارى ، إذ ليس في
وسعنا ألا نختار ، وبالاختيار ينبثق الزمان والعالم ، إذ
ينمو ويتطور في الزمان والعالم .

وعدو الاختيار هو اللحظة ، اللحظة التي تحدث فيها
الانقلابات والتحويلات الخطيرة في حياتنا ، والأدب الانسانى
حافل بمثل هذه اللحظات الانقلابية (فيلوكتيت عند جيد ،
وراسكولنيكوف في الجريمة والعقاب ... الخ) .

حريتنا في الواقع عرضية ، لا معقولة ، ولا ترد الى شيء
غيرها *irréductible* ، والذات الانسانية محكوم عليها
بالألا تتطابق أبدا مع نفسها ، هي فرار مستمر من الذات
لوجود لا يستطيع « أن يكون ذاته » ، وبهذا المعنى تبدو لنا
حريتنا ضربا محتوما من العجز ، يسعى الى فتنة الانسان
بأن يلوح له بقيمة بلا قيمة ، ونهايتها اخفاق مطلق ،
ومضمونها عذاب لا غناء فيه .

وهذا العرض للحرية يجعلها مستحيلة ، وربما كان من
أشد ألوان النقد الذى قوبلت به هو النقد الذى وجهه موريس
- ميرلو بونتي ، إذ يقول ان الحرية اذا كانت متساوية في
جميع أفعالنا - وهذه هي نظرية سارتر - بل وفي جميع
عواطفنا ، واذا كانت بلا أى مقياس مشترك مع سلوكنا ،
واذا كان العبد يشهد قدرا من الحرية عندما يحيا في الخوف
بنفس القدر الذى يشعر به وهو يحطم أغلاله .. لو كان هذا

حقا ، اذن لما استطعنا أن نقول أن هناك فعلا حرا ، فالحرية عبر جميع الأفعال ، ولن نستطيع بحال من الأحوال أن نعلن « هنا تظهر الحرية » ، فالفعل الحر لكى يكون قابلا للتمييز ، ينبغي أن ينفصل عن مهاد للحياة لم يكونه ، أو يكونه بدرجة أقل . الحرية فى كل مكان ، اذا شئنا - ولكنها ليست فى أى مكان ، (٤٥) .

انما ينبغي أن نبحث عنه هو الحرية - القيمة ، لا الحرية - الطبيعة التى فطرنا عليها . فثمة حكم للقيمة على الاستخدام الذى يقوم به المرء لحرية ، والحياة ليست معناها خضوع المرء لموقفه ، وانما قبوله لهذا الخضوع .

ودور الأخلاق هو وصف هذا «التحرر» liberation الهادف الموجه . ولن نبلى مثل هذه الأخلاق الا اذا مهدنا لها بدراسة متعمقة للغايات التى يسعى اليها الانسان (٤٦) .

وهنا نلمس قصورا فى فلسفة سارتر من جهتين : من جهة أنه لم يقم بالتحليل الواجب لفكرة «لحظة التحسول الأخلاقى» التى أشار اليها «جانسون» ، ونحن نرى أن دراسة هذه «اللحظة الانقلابية» كانت كفيلة بتغيير الكثير

M-M. Ponty, Phénoménologie de la Perception (٤٥)
Gallimard, Paris, P. 499.

(٤٦) المشكلة الاخلاقية وفكر سارتر ، ص ٢٥٤ .

عن مفهوم سارتر للحرية . واعتقد أن الانسان لا يواجه
المشكلة الأخلاقية الا في أمثال تلك اللحظات ، كما لا يشعر
بحريته شعورا حقيقيا الا في لحظات الاختيار الأساسية في
حياته . والجهة الثانية لقصور الفلسفة السارترية هو
خلوها من سلم للقيم ، ويبدو أنه كان يحجم عن بذل هذا
المجهود كلما أقدم عليه ، بدليل أن الجزء الثاني من عمله
الفلسفي « الوجود والعدم » (وكان قد وعد فيه بعرض
الأخلاق الوجودية في العمل التالي) جاء متضمنا علما
للإجتماع sociologie لا علما للأخلاق éthique
ونعنى به كتابه « نقد العقل الجدلي » ، على حين أن فلسفته
عن الانسان كانت أنطولوجية - نفسية في كتابه الأول
« الوجود والعدم » .

وإذا قلنا « نفسية » ، فإنها تكون « أخلاقية » بالفعل ،
من حيث أنها لكى تفهم الظواهر النفسية فلا بد لها من أن
تهيب بوحدة الذات . وليست هناك عناصر نفسية لا يمكن
أن تحال الى غيرها والانسان بوصفه وعيا ، فإنه يكون
مركزا للمقاصد أو الغايات . غير أن هذه الوحدة تقتضى
بدورها اختيارا تلقائيا لوجودها بواسطة الذات ، وهذا
الاختيار ليس مغلقا على نفسه ، وليس « لا معقولا » - كما
يذهب الى ذلك سارتر - بل أنه يتجاوز نفسه دائما متجها
الى « دلالة » ، والى « معنى » . وهنا يمكن أن نفهم ما يطرأ
من تحول على اختيار أولى تلقائى ، للاتجاه نحو اختيار
حقيقى أصيل authentique . وهذا ما يدفعنا الى القول

بأنه لا توجد معرفة حقيقية بالذات الا اذا كانت أخلاقية .
فالحياة الأخلاقية تبادل مستمر بين التأمل والفعل . فلكي
يعرف الانسان نفسه ، ينبغي أن يصنعها على نحو حقيقي ،
ولكي يصنعها ينبغي أن يكون قد شرع فعلا في معرفتها .
وهذا المجهود الذي يبذله الانسان لكي « يكون ذاته » هو
ما يمكن أن نسميه « طبيعة » أو « ماهية » ، وبهذا نعود الى
ما حاول سارتر جاهدا أن ينفيه .

ورأى سارتر في القيمة التي هي أساس كل أخلاق يمكن
أن يصاغ على النحو التالي :

« ان الانسان - بوصفه حرية - هو القيمة المطلقة .
وبحكم هذا الواقع نفسه ، فان كل اختيار يقوم به الانسان
يكون ذا قيمة . ومن الناحية الموضوعية لا تستطيع أية قيمة
أن تدعى الأولوية على غيرها ، فكل قيمة تساوى ما تساويه
القيمة المطلقة التي هي (من الناحية الموضوعية) عدم
لا يساوى شيئا (وهذا نفسه هو الذي يجعلها مطلقة .
أعنى أنها بلا أساس متميز عنها) . فالقيمة إذن هي التي
تضع نفسها (باعتبارها قيمة) بانكارها لنفسها (أن
باعتبارها موضوعا) ، فلدينا إذن قيمة « بلا موضوع » -
تماما . ولكنها « بلا ذات » أيضا ، لأنها لو كانت قيمة لذات ،
فإنها تصبح « قيمة - شيئا » *valeur-chose* ، وهذا
ما يناقض القيمة في نظر سارتر ، فماهية القيمة إذن هي
« ألا توجد » على أية صورة من الصور : انها اسم هذا
العدم الذي يبين لنا معنى الحرية ، والوضع الوحيد الذي

نقبله يكون هو وتنفيتها شيئاً واحداً • فهي لا توجد إلا من حيث أنني حين أضاعها أنكرها • وجودها يطابق العدم (٤٧) •

لا أخلاق إذن ولا قيمة - هذا هو ما تقضى إليه فلسفة سارتر الوجودية • ونود أن نقول هنا أن الوجودية لاتساوى الألحاد ، ولا تؤدي بالضرورة إليه • فهناك وجوديات مؤمنة - كما هو معروف - مثل وجودية كل من كيركجور وجبريل مارسيل ويسيرز وبرديائف ، بل أننا لا نجد الحاد عند هيدجر ، خلافا لما تشير إليه بعض المظاهر في فلسفته •

فإنه لا يعطى إلا لهؤلاء الذين يبحثون عنه ، وسواء اعترف به سارتر أو أنكره ، فإنه لم يكن يستطيع أن ينتفع به ، لأن فكره نفسه يخلو من الألوهية •

بيد أننا نجد في الحاد سارتر نوعاً من المكابرة والمعاندة ، وكأنه يصعب عليه أن يتخلى عن حدس طفولي عرض له وهو في سن الثانية عشرة ، نتيجة لرفضه واقعاً عائلياً كان يؤله ، ولما كان ذلك الواقع ذا طابع ديني (كاثوليكي) ، فقد جاء هذا الرفض متمثلاً في اعتناق الطرف المناقض وهو الألحاد ، وظل سارتر متشبهاً بحدسه ذلك الرافض طوال حياته •

(٤٧) الوجود والعدم - حاشية (٢) ، ص ٢٠٨ •

فليست المسألة هي انكار وجود الاله ، وانما رفضها بوصفها قضية صادقة في ذاتها . فالمشكلة هنا ليست في شيء سوى « الارادة » نفسها ، وارادة الايمان بالله . . هذه « الارادة » التي لم يكن لدى سارتر شيء منها .

يقول بسكال : « لأن الله موجود ، فإنه ليس يقينا » ، ويمكن أن نعكس هذه بقولنا : « لأن الله ليس يقينا ، فإن له القيمة الحقيقية بحيث ينبغي أن يؤخذ بصورة ايجابية على أنه موجود » .

والمشكلة الحقيقية في وجوديه سارتر - وربما انسحبت على غيرها من وجوديات - تكمن في مشكلة الانتقال من الجزئي الى الكلي ، من الوقائع الذاتية الفردية ، الى واقع موضوعي شامل ، هي بمعنى آخر مشكلة العقل الذي ينبغي أن « يتعقل » التجارب الشخصية ، ليضع على أساسها « مبادئ » « ومعايير » ، « وقيما » . واذا أردنا أن نعالج هذه المشكلة نفسها على المستوى الوجودي ، وقلنا انها « سر » وليست مشكلة بالمعنى الذي يقصد اليه جبريل مارسيل - فإن هذا « السر » يكون هو مشاركتنا في «عقل» مطلق أسمى بدوره لا يمكن أن يكون الفكر والحقيقة صحيحين أو قابلين للتصور . وتكون المسألة ليست قضية مجردة بقدر ما هي نداء لكي أدرك في ممارسة عقلي نفسها - حضرة «مطلق» تستند اليه قيمة هذا العقل . فالمطلوب من الفلسفة أن تكون واقعية عينية من حيث منابعها التي تمنح منها - وهي التجارب الشخصية - وعليها أن تكون في الوقت نفسه

ميتافيزيقا حقة ، تتخذ من العقل أداة للعودة الى هذه التجربة بالتحليل والتفسير ، واستخلاص « الكلى » و « الموضوعى » منها . وقد رأينا كيف أدى تطرف سارتر فى تطهير « الذاتية » من كل عنصر موضوعى - كيف أدى هذا التطرف بالذات الى العدم . فأنا حقا «وجودى» الخاص ، ولكننى لسبت « كل » الوجود ، فوجودى فى جوهره « مشاركة » فى الوجود . وعرضيتى تلك التى عرضها سارتر عرضا عنيدا ملحا فى « الوجود والعدم » تدفعنى دفعا لا سبيل الى مقاومته للبحث عن منبع هذا الوجود ومصدره ، « هذا الوجود الذى أنا عليه والذى لا يجد فى نفسه نقطة الارتكاز للوجود الذى يكونه » . وفى هذا البحث يكمن معنى وجودى ، اذ يدفعنى نحو حد متعال يفسرنى فى نظر نفسى ، ويبرر وجودى . وماذا يمكن أن يكون هذا الحد المتعالى ، وهذا الوجود المطلق الذى أشارك فيه ان لم يكن هو « الله » ؟

وان كانت هذه الدراسة قد أفادتنا فى شىء ، وان كانت الحرية التى يراها سارتر هى الصفة الأساسية للوجود الانسانى ، وانما كانت هذه الحرية هى حرية رفض فى المقام الأول ، فليكن أول ماترفضه حريتنا هى تلك

الضوء البشعة التي عرضها علينا سارتر للعالم ، وربما
كان هذا هو الفضل الأكبر الذي ندين به لفلسفته : أن
نتطلع الى عالم آخر يزدهر فيه الحب ، ويشيع الصفاء
والوفاء ، ويتفتح على الأمل في لقاء الله والنظر الى وجهه
الجميل .

فؤاد كامل

القاهرة - يوليو ١٩٨٤

مراجع البحث

J.P. Sartre :

L'Etre et Le Néant.

J.P. Sartre :

Critique de la Raison Dialectique.

J.P. Sartre :

L'Existentialisme est un Humanisme.

J.P. Sartre :

Situations.

J.P. Sartre :

La Nausée.

J.P. Sartre :

Les Chemins de la Liberté.

J.P. Sartre :

Huis Clos.

Simone de Beauvoir :

La Cérémonie des Adieux.

F. Jeanson :

Le Problème Morale et la Pensée de Sartre.

M. — Merleau Ponty :

La Phénoménologie de la Perception.

H. Paissac :

Le Dieu de Sartre.

M. Warnock :

The Philosophy of Sartre.

C. — Edmond Magny :

La Duplicité de l'Etre.

D.E. Roberts :

Existentialism and Religious Belief.

F.H. Heinemann :

Existentialism and Modern Predicament.

١٦ - سارتر :

• الوجود والعدم - ترجمة د • عبد الرحمن بدوي •

١٧ - سارتر :

• الذباب (مسرحية) ترجمة فؤاد كامل •

١٨ - ر • جوليفيه :

• المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل •

١٩ - فؤاد كامل :

• الغير في فلسفة سارتر (دراسة) •

٢٠ - ر • جازودى :

• نظرات حول الانسان - ترجمة د • يحيى هويدى •

فهرست

٢	تصديير
٢٥	الوجود فى ذاته والوجود اذاته
٤٠	الحرية
٤٩	الوجود للغير
٦١	الأخلاق والقيمة
٨٥	المراجع

رقم الايداع ٨٥/٣٠٣٩

ترقيم دولى ٥ - ٠٧١١ - ٠١ - ٩٧٧

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

هذه محاولة لتقويض وجودية سارتر الملحدة من الداخل
وتتخذ هذه المحاولة قيمتها من معاشية المؤلف لفكر سارتر
معاشية طويلة أدت في نهاية الأمر إلى تجاوز هذا الفكر
والكشف عن جوانب الضعف والتهافت والتناقض فيه ، وإلى
اتضح النتائج المدمرة التي تؤدي إليها وإن يكن يبدو للكثيرين
جذابا بامتالقا شديد الإغراء ، ولكن يتأسس في حقيقة الأمر على
صورة شائنة للإنسان الذي يزيح كل شيء من طريقه ليظفر
في نهاية الأمر بحرية هي والعدم سواء . حرية خاوية من كل
قيمة لأنها من حيث أرادت أن تقتل فكرة الإله ، قتلت
في آخر المطاف .

الكتاب القادم :
لغة الإذاعة
عبد المنعم شمس

42.78
2514k



0705943